MÉXICO EN SUS REVOLUCIONES

Historia, crítica y poéticas de la emancipación y la resistencia en México

Berenice Villagómez
Alejandro Zamora
Esther Raventós-Pons
(coordinadores)

México en sus revoluciones:
historia, crítica y poéticas de la emancipación y la resistencia en México

Berenice Villagómez
Alejandro Zamora
Esther Raventós-Pons
(coordinadores)

México en sus revoluciones:
historia, crítica y poéticas de la emancipación y la resistencia en México

Berenice Villagómez
Alejandro Zamora
Esther Raventós-Pons
(coordinadores)

UNIVERSITY OF TORONTO
FACULTY OF ARTS & SCIENCE
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
GLENDON
YORK UNIVERSITÉ UNIVERSITY
LATIN AMERICAN STUDIES

México en sus revoluciones : historia, crítica y poéticas de la emancipación y la resistencia en México / Berenice Villagómez, Alejandro Zamora, Esther Reventós-Pons (coordinadores). - - Canadá : Glendon College : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2013.
266 p.

ISBN 978-607-7771-98-2

1. México – Historia 2. México – Arte y literatura 3. Movimientos sociales – México I. Villagoméz, Berenice, coord. II. Zamora, Alejandro, coord. III. Reventós-Pons, Esther, coord.

LCC F1226 DC 972

México en sus revoluciones: historia, crítica y poéticas de la emancipación y la resistencia en México
Berenice Villagómez, Alejandro Zamora y Esther Raventós-Pons.
(Coordinadores)

D.R. ©2013, Berenice Villagómez, Alejandro Zamora, Esther Raventós-Pons

Primera edición, 2013.

D.R. ©2013, Glendon College
2275 Bayview Avenue
Toronto, ON
M4N3M6 Canada

D.R. ©2013, Universidad Autónoma
de Estado de Morelos
Av. Universidad 1001
Chamilpa C.P. 62209
Cuernavaca, Morelos, México

"Rebozo [Man]" first appeared in El Mundo Zurdo
Copyright © 2010 by The Society for the Study of Gloria Anzaldúa
Reprinted by permission of Aunt Lute Books. www.auntlute.com

Coordinación editorial: Ana Silvia Canto Reyes
Diseño gráfico y formación: Roberto González Peralta
Diseño de portada: Vicente Encarnación

ISBN: 978-607-7771-98-2

Printed and bound in Canada by York University Printing Services.
4700 Keele Street, Toronto, Ontario, M3J 1P3 Canada

Impreso en Canada · Printed in Canada

Contenido

Introducción 8
Berenice Villagómez, Alejandro Zamora y Esther Raventós-Pons

Mexican Revolutions in the Works of Octavio Paz and Carlos Monsiváis
Markéta Riebová 17

Reminiscencias. Estampas de la Revolución en la música de cámara mexicana del siglo XX
Gustavo Martín Márquez 33

Rebozo [Man] in Nepantla: *Xican@* Gender & Arts Revolution in *San Anto, Tejas*
Josh T. Franco 45

¿Deconstruyendo el género? Representaciones del andrógino en dos novelas mexicanas: *El donador de almas*, de Amado Nervo y *La hermana secreta de Angélica María*, de Luis Zapata
Karen Poe Lang 65

Kahlo, Kristeva y Prado: retratando el "porvenir de la revuelta" poética
María L. Figueredo 81

La subjetividad femenina en la narrativa migrante mexicano-canadiense
Luis Molina Lora 102

El extensionista: la revolución que no fue
Martha Bátiz Zuk **116**

Forger la patrie et inventer une population: nationalisme et *métissophilie* dans le Mexique postrévolutionnaire
Mayra Roffe Gutman **135**

Revolution, War, Chinese Cooks and Labourers during the Mexican Revolution: First Refugees to the United States
Yukari Takai **155**

Carlos Madrazo Becerra: ¿un disidente? Principios y realidades de una malograda reforma del Partido Revolucionario Institucional (1964-1965)
Raphaële Plu-Jenvrin **175**

The Shock Absorbers at the Disposal of the Mexican State to Muffle the Dirty War
Daniela Spenser **190**

In Search of Deep Mexico: The Crisis of National Culture and the Historiography of Juchitán
Colby Ristow **210**

La utopía sin utopía: "heterotopías de resistencia" en los Caracoles zapatistas
Rodrigo Mier **228**

Resúmenes de los artículos contenidos en este volumen **244**

Autores **252**

Editores **259**

Índice analítico **261**

INTRODUCCIÓN

México en sus revoluciones: historia, crítica y poéticas de la emancipación y la resistencia en México

Berenice Villagómez
Alejandro Zamora
Esther Raventós-Pons
(coordinadores)

Durante las últimas décadas del siglo XX y la primera del siglo XXI, México ha sostenido varios movimientos sociales con el propósito de exigir una mayor democratización del país. Sectores de la población que habían sido marginalizados históricamente o reprimidos de manera enérgica se han dado cita en el espacio público para reclamar un lugar activo en la construcción de la comunidad nacional. Así, grupos feministas, organizaciones indígenas, ligas urbanas, asociaciones gay, sociedades en defensa de los derechos de los animales y agrupaciones ecologistas han inaugurado los debates sobre la necesidad de integrar a todos los actores de la vida comunitaria en la narrativa nacional. Los momentos más señalados en los últimos veinte años de movilizaciones en México incluyen el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el primero de enero de 1994; la victoria electoral del candidato presidencial del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox Quesada, el 2 de julio de 2000, y la impugnación de las elecciones federales en 2006 por parte del candidato a la presidencia, Andrés Manuel López Obrador, del Partido de la Revolución Democrática (PRD). En el momento de escribir estas páginas introductorias, todo indica que López Obrador movilizará de nuevo a sus simpatizantes después de las elecciones federales de 2012 para protestar contra lo que él ha llamado un "segundo fraude en su contra".

La participación activa de las comunidades, sin embargo, no se ha limitado a políticas identitarias o asuntos electorales nacionales. En años recientes, grandes movimientos sociales se han establecido en varios países para protestar por la implementación de ciertas políticas económicas y para manifestar una voluntad popular en el cambio de rumbo hacia un desarrollo sustentable. De esta manera, las primeras dos décadas del siglo XXI han sido marcadas por movilizaciones importantes en todo el mundo. Quizá las más dramáticas por el número de ciudadanos muertos y heridos reportados han sido las de la Primavera Árabe, que inició en diciembre de 2010 e influyó en la deposición de líderes en Túnez, Egipto, Libia y Yemen. Europa también ha sido escenario de formidables movilizaciones, entre ellas los disturbios en Grecia, en 2008 y las posteriores marchas contra la austeridad, en mayo de 2010; los disturbios que iniciaron la Revolución Islandesa, en enero de 2009; las protestas estudiantiles en Inglaterra, en noviembre de 2010; las marchas de la *Geração à Rasca* en Portugal, en marzo de 2011, y el movimiento de los indignados, que comenzó en España en mayo de 2011. También cabe mencionar la articulación conocida como *Occupy Wall Street,* que se lanzó en septiembre de 2011 en Nueva York y se extendió rápidamente por Norteamérica, así como las protestas iniciadas por estudiantes en Chile, Colombia y Puerto Rico. Al mismo tiempo que escribimos estas líneas, observamos la evolución del movimiento mexicano #YoSoy132, creado por estudiantes universitarios para exigir la democratización de los medios masivos de comunicación frente a las elecciones federales de 2012. Si bien el impacto de dichas movilizaciones a mediano y largo plazo aún está por delimitarse, los comentaristas de noticias no dudan en afirmar que se trata de *revoluciones*.

Sin embargo, ante los ya habituales reportes sobre *revoluciones en proceso*, cabe preguntar si la palabra *revolución* se emplea con inusitada generosidad o si, en verdad, la presente confrontación social con las estructuras de poder será algo más que una nota al pie de página de un futuro libro de historia del siglo XXI. El diccionario de la Real Academia Española alega que *revolución* es un "cambio violento en las instituciones políticas, económicas o sociales de una nación"; en otra acepción, insiste que se trata de un "cambio rápido y profundo en cualquier cosa". En México, la pregunta adquiere una relevancia primordial porque la historia del siglo XX ha sido definida alrededor del concepto de *revolución* que, de

manera ideológica, ha sostenido el dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de sus antecesores, el Partido Nacional Revolucionario y el Partido de la Revolución Mexicana. Basta con hacer un breve recorrido por la historia de los partidos políticos mexicanos para advertir que las narrativas prevalentes sobre la revolución la han definido, alternativamente, como nacional, institucionalizada, del proletariado, para la unificación nacional, popular, socialista, auténticamente mexicana, de los trabajadores, democrática. Este mínimo recuento resulta adecuado para ilustrar el peso que el concepto de *revolución* ha tenido en el imaginario nacional mexicano y cómo, a través de los años, se ha librado una lucha constante por su definición.

Las conmemoraciones del bicentenario de la Guerra de Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana, ambas en 2010, ocurrieron en una coyuntura particular: a pesar de que el PRI gobernaba 18 de los 31 estados del país, el presidente de la república provenía de las filas del PAN, por segunda ocasión consecutiva. El peso específico de la Revolución Mexicana en el discurso nacional había disminuido de manera considerable porque el panismo no alude a este proceso histórico como fuente de legitimización. Así, un espacio discursivo liberado de la carga partidista asignada al término favoreció, sin duda, una perspectiva fresca para un nuevo análisis de los discursos en defensa del poder revolucionario, los intentos de subvertirlo y las diversas repercusiones de estos esfuerzos dentro de la historia contemporánea de México.

En este contexto, organizamos el coloquio internacional *México en sus revoluciones*, que se llevó a cabo del 31 de septiembre al 2 de octubre de 2010 en Glendon College, York University y en la Munk School of Global Affairs de la Universidad de Toronto. El evento académico contó con la participación de colegas de Canadá, México, Estados Unidos, República Checa, Francia, Costa Rica, Italia y las Antillas Francesas. Estuvo coorganizado por el Departamento de Estudios Hispánicos de Glendon College, por el Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Toronto y por el Consulado General de México. Con el plural *revoluciones* de su título pretendíamos señalar, no solamente la diversidad de interpretaciones y apropiaciones de los dos grandes movimientos armados emancipatorios de la historia de México y sus diversas repercusiones (simbólicas, artísticas, políticas, históricas), sino también, acogiéndonos

a la extensión semántica y metafórica del término, a esas otras *revoluciones* que han ocurrido u ocurren al margen de las narrativas dominantes de la nación, de discursos nacionalistas que buscan inscribir identidades específicas en los mexicanos, de dinámicas de poder definidas, visibles o que aspiran a serlo, al margen, incluso, de los espacios públicos. La noción, quizá oximorónica, de *revoluciones íntimas* o *personales* se fue construyendo para señalar y conceptualizar otras formas de lucha más bien anónimas, desprovistas de héroes y de glorias, pero que en sus diversas manifestaciones (la literatura, el *performance*, la instalación, la música o el cine) confrontan sistemas tanto visibles como abstractos de poder en México, o desafían alguna forma del *status quo* nacional.

Una de las preguntas más frecuentes en las diversas ponencias y sesiones de debate fue si estas luchas íntimas, muchas de las cuales empiezan con el individuo mismo, al paso del tiempo no tendrán más efectos, más poder transformador que un movimiento colectivo de choque. Su poder estético, la raigambre que logran en la conciencia de las personas, la empatía que suscitan, ¿no tendrán una fuerza transformadora que, por acumulación, pueda lograr o esté logrando cambios que las grandes movilizaciones sociales no han logrado en el país?, ¿cómo?, ¿hasta qué punto?

Se debatieron ideas relacionadas con revoluciones estéticas y artísticas, revoluciones sociales, revoluciones urbanas, revoluciones identitarias, revoluciones sexuales y de género, revoluciones desde fuera del México geográfico, así como revoluciones pendientes y por venir. En todos los casos se abordaron movimientos colectivos, manifiestos públicos y sucesos históricos; pero también experiencias íntimas, luchas personales y desafíos individuales plasmados en diversas obras, testimonios, *performances* o representaciones. Esta doble perspectiva de las diversas luchas por transformar a México generó un material crítico que, creemos, resultará de gran originalidad y valía, cuyo respaldo radica no solo en la solidez académica de los participantes, sino también en la variedad de los enfoques disciplinarios.

Así, este libro nació con la idea de afinar dichos debates y asentarlos en las diversas contribuciones que lo componen. Los autores que aquí presentamos —todos participantes en el mencionado coloquio— tuvieron un año para repensar las ideas debatidas en torno a sus temas específicos y aportar un artículo formal. Los trabajos pasaron por un proceso

de selección y revisión, cuyo resultado es este volumen trilingüe e interdisciplinario —como el coloquio mismo— al que hemos dividido en dos grandes ejes temáticos: estudios literarios, *performativos* y artísticos en general, y estudios de política, historia y sociedad.

El lector atento observará que los ensayos de la primera sección comparten una preocupación por las tensiones que se establecen en las fronteras entre lo individual y lo social. Así, las primeras páginas de este volumen analizan las maneras en que la expresión artística e intelectual integra procesos históricos. Para comenzar, Markéta Riebová, en su artículo titulado *Mexican Revolutions in the Works of Octavio Paz and Carlos Monsiváis*, recuenta los diferentes momentos revolucionarios de la historia nacional que influyeron en la formación intelectual de estos autores, para después concentrarse en dos formas de representación literaria de la revolución estudiantil de 1968 en México, a partir de dos textos fundamentales: *Crítica de la pirámide* (*Posdata*), de Octavio Paz y *Días de guardar,* de Carlos Monsiváis. Acto seguido, Gustavo Martín Márquez estudia en *Reminiscencias. Estampas de la Revolución en la música de cámara mexicana del siglo XX*, la influencia de la revolución histórica en la música de cámara de compositores como Ponce, Chávez y Revueltas.

Los siguientes ensayos se detienen a observar las negociaciones entre el cuerpo y el lenguaje que implican un estudio de la afirmación del deseo, la orientación sexual y la raza como formas de resistencia ante valores sociales impuestos. Josh T. Franco da cuenta de las posibilidades revolucionarias del *performance* de dicho nombre —creación propia, de hecho— en lo relativo a la orientación sexual y a la raza, en el espacio geopolítico que Gloria Anzaldúa llama *la frontera*. Karen Poe Lang presenta *¿Deconstruyendo el género? Representaciones del andrógino en dos novelas mexicanas: El donador de almas, de Amado Nervo y La hermana secreta de Angélica María, de Luis Zapata*, donde las mencionadas novelas mexicanas sirven para articular una crítica a los modelos patriarcales, binarios, heteronormativos y hegemónicos en que los personajes viven sus cuerpos, sus identidades sexuales y sus deseos. En *Rebozo [Man] in Nepantla: Xican@ Gender & Arts Revolution in San Anto, Tejas*.

Los artículos que completan esta primera parte dan cuenta de los mecanismos que en la expresión artística revelan la lucha por establecer una identidad propia en los límites del compromiso social. El artículo de

María L. Figueredo, *Kahlo, Kristeva y Prado: retratando el "porvenir de la revuelta" poética*, aprovecha la noción de *revuelta* de Julia Kristeva para acercarse al *Diario* de Frida Khalo y a la poesía de Nadia Prado. Figueredo propone los textos como una meditación personal sobre el *cuerpo interior* y estudia la manera en que este se inscribe en el mundo a partir de un lenguaje poético en un proceso de devenir. *La subjetividad femenina en la narrativa migrante mexicano-canadiense*, de Luis Molina Lora, explora las dinámicas de alienación y emancipación dentro de estructuras específicas de cautiverio femenino, así como las estrategias narrativas de liberación del mismo, en dos cuentos de narradoras mexicanas que migraron a Canadá. Finalmente, el ensayo de Martha Bátiz Zuk, *El extensionista: la revolución que no fue*, aborda las posibilidades del teatro de ejercer un cambio político real en México, tomando como punto de partida la obra de Felipe Santander.

Las consideraciones sobre el encuentro en los límites entre el cuerpo y el lenguaje, lo urbano y lo rural, los Estados Unidos y México se extienden a la segunda sección de este volumen. Sin embargo, el lector advertirá que estas páginas se orientan a estudiar, por un lado, los mecanismos de articulación e imposición de políticas de Estado en diferentes momentos de su construcción y, por el otro, la búsqueda ciudadana de espacios alternativos desde donde imaginar la nación.

Así, en *Forger la patrie et inventer une population: nationalisme et métissophilie dans le Mexique postrévolutionnaire*, Mayra Roffe Gutman se adentra en el papel que jugó la figura del mestizo en la construcción del imaginario, específicamente, en el desarrollo de las tecnologías biopolíticas de Estado relacionadas con la estadística, la salud pública y la demografía en el México posrevolucionario. En contraste con la narrativa del mestizo, el ensayo *Revolution, War, Chinese Cooks and Labourers during the Mexican Revolution: First Refugees to the United States*, de Yukari Takaï, recupera una población relegada por la historia del país y presenta una nueva perspectiva sobre las comunidades chinas establecidas en el norte de México que, en 1917, huyeron del caos revolucionario y acompañaron la retirada del general estadounidense, Pershing, tras el fracaso de su Expedición Punitiva, para establecerse en los Estados Unidos. Más adelante, dos ensayos analizan intentos de combatir la rigidez de un estado partidista y autoritario. En su artículo *Carlos Madrazo Becerra: ¿un disidente? Princi-*

pios y realidades de una malograda reforma del Partido Revolucionario Institucional (1964-1965), Raphaële Plu-Jenvrin examina con detalle la reforma que Carlos Madrazo Becerra, en su carácter de presidente del Comité Ejecutivo Nacional del PRI, intentó llevar a cabo respecto a la selección de candidatos a puestos de elección popular. Daniela Spenser estudia la manera en que el Estado mexicano, a lo largo del siglo XX, camufló el uso de la violencia tras la imagen de un estado conciliador y abierto al diálogo, en contraste con otros regímenes abiertamente represivos en su contribución titulada *The Shock Absorbers at the Disposal of the Mexican State to Muffle the Dirty War*. Para cerrar este volumen, dos ensayos analizan las contribuciones de dos comunidades indígenas a la política nacional. Primero, Colby Ristow, en *In Search of Deep Mexico: The Crisis of National Culture and the Historiography of Juchitán*, investiga la construcción historiográfica de Juchitán como un símbolo del México indígena detrás del nacionalismo revolucionario. Finalmente, Rodrigo Mier, en su ensayo *La utopía sin utopía: "heterotopias de resistencia" en los Caracoles zapatistas*, destaca la apertura de nuevos espacios para hacer y pensar la política en México a partir de los llamados *Caracoles* del movimiento Zapatista.

Agradecimientos

Este trabajo es resultado de la colaboración y el entusiasmo de muchas personas. Queremos agradecer, en primer lugar, a las diversas instituciones y autoridades que nos apoyaron desde la concepción misma del coloquio; particularmente, a Glendon College, a su decano, Kenneth McRoberts, y a su Departamento de Estudios Hispánicos; al Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Toronto (LAS) y a su entonces directora, Eva-Lynn Jagoe; así como al Consulado General de México en Toronto, al embajador, Mauricio Toussaint Rivot, y al agregado cultural, Gerardo Ochoa-Sandy. Gracias al generoso apoyo de todos ellos, fue posible un coloquio de tan nutrida participación internacional.

En cuanto a los asuntos administrativos y logísticos, queremos mencionar el invaluable apoyo de Francesca di Rosa, del Departamento de Estudios Hispánicos de Glendon, y de Stella Kyriakakis, del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Toronto.

Por lo que toca a la edición de este libro, agradecemos el apoyo de Valentina Napolitano, actual directora del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Toronto. Asimismo, queremos reconocer el inestimable apoyo de Lydia Elizalde, directora de Publicaciones de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; de Irene Fenoglio y Laura Íñigo, anterior y actual coordinadoras de la Maestría en Producción Editorial de la misma universidad, cuyos estudiantes Ana Silvia Canto y Roberto González llevaron a cabo la concepción, el diseño y la edición de este material. Finalmente, agradecemos a Vicente Encarnación y a su equipo por el diseño del póster del coloquio, que presta la imagen a la cubierta de este libro.

Mexican Revolutions in the Works of Octavio Paz and Carlos Monsiváis

Markéta Riebová

> Operación capaz de cambiar el mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior.
> Octavio Paz

Approached from different perspectives —literary, political or sociocultural— the idea of revolution is tightly linked to the life and literary/journalistic work of Octavio Paz and Carlos Monsiváis. Our goal in this short analysis is to prove these tight links in the mutual contextualization of these two major Mexican intellectuals and to offer a contiguous reading of Paz's *Critique of the Pyramid* (*Crítica de la pirámide*, 1970)[1] and Monsiváis' *Days to Remember* (*Días de guardar,* 1970), two of their famous texts that the literary criticism has always interpreted in sharp contrast but that we deem interconnected.

The choice of the texts is not accidental for several reasons. First of all, both are connected to the Mexican Student Movement of 1968, by

1 The *Critique of the Pyramid*, originally pronounced in a Hackett Memorial Lecture at the Texas University in Austin in October 1969, was published as the last of the three parts of the essay *Postscriptum* (*Posdata*) in 1970.

many considered a revolutionary year that marked a pivotal point in the recent Mexican history, especially as it symbolically put an end to another revolution: the Mexican Revolution that had been present, at least on rhetorical level, in the Mexican political, social and cultural life since the second decade of the 20th century.[2] Significantly enough, both revolutions also represent important circumstances that strongly influenced the two writers' lives not only in their political and social aspects but also in the cultural and artistic ones.

Born right into the middle of the revolutionary reality of 1914, Octavio Paz experienced its contradictions in the very heart of his family as the conservative ideas of his grandfather, ex-porfirian senator and newspaper editor, contrasted sharply with the social sensibility and revolutionary engagement of his father, who was Emiliano Zapata's lawyer and the representative of the zapatista armed forces in the United States. Later on, Paz as a young man benefited from the opening of Mexico City to the cultural and social liberties of modernity that came as a side effect of the revolutionary energy and chaos accompanying the repetitive entries of the revolutionary armies to the capital. At the same time, however, the young poet soon realized that once turned into rhetoric, the Mexican Revolution tended to close —and not open— space for young artists as the notion of this word became occupied by the government and opportunism. As a result, Carlos Monsiváis points out, Paz and his contemporaries learnt to differentiate between the "Revolution" whose meaning was occupied by the definition that the Mexican government has made of it, and the "revolution" conceived as a promise of equality, social justice and artistic freedom, as a vision and subversion, as the tendency to take refuge in literature (*Adonde* 30). This attitude of poetic revolution/rebellion was then consistently applied by Octavio Paz throughout his life.

The double face of the rhetorical "Revolution" in the populism of the Mexican government and the authentic "revolution" of Mexico's enor-

2 The importance of the two revolutionary moments in Mexican history is evident in the work of both authors. For Octavio Paz the year 1968 was a "breaking point" in Mexican history ("Mil novecientos sesenta y ocho fue un año axial [...]") (Paz 11). Similarly, Carlos Monsiváis writes: "1968: for many people the Student Movement was the most important thing that happened in their lives and the most important event that happened in Mexico since 1917" ("1968: Hay quienes consideran que el Movimiento Estudiantil fue lo más importante que ha sucedido en sus vidas, y lo más importante que le ha ocurrido al país a partir de 1917") (Monsiváis, *Días* 16).

mous solidarity with the republican Spain or alphabetization campaigns also served as the background to the birth of Carlos Monsiváis in 1938. If Octavio Paz's adolescence and young years were surrounded by social and cultural opening followed by the avant-garde fervor in the Mexican capital, Carlos Monsiváis' teens and twenties witnessed an amazing urban revolution of Mexico City that accompanied the economic boom initiated in the 1950's and was present for the following three decades. The social consequences of the process in the form of a growing middle class and its economic power, growing political conscience of the urban working class and growing social organization of the agricultural workers lead to significant changes in the accessibility of the secondary and university education and in its content. If Octavio Paz went through the shaping experience of a teacher in an alphabetization campaign in the end of the 1930's, two decades later Carlos Monsiváis was a part of the considerable number of lower-middle and middle class students of the UNAM that would never have had the opportunity of a university education several decades before. The already abstract rhetoric of the Mexican Revolution, incompatible with the social and economic situation of the country but still used by the Mexican government, suddenly clashed against the urging presence of the numerous young professionals and university students who asked for new opportunities and came up with independent and radical opinions about Mexican and international political situation, dominated in the 1960's by the enormous influence of yet another revolution, the socialist revolution in Cuba. The general (and in Mexico somewhat exotic) atmosphere of liberalization that came from the United States with the hippie movement and rock music further supported the generation gap. The confrontation of ideas of what Mexico was and how it was supposed to be governed culminated in 1968 in the form of the Mexican Student Movement directed against the government of the Revolutionary Institutional Party (PRI). Not surprisingly, both sides of the conflict were shielding themselves with the notion of *revolution* understood from a different historical and political perspective, of course. The tragic culmination of the Movement in the form of a bloodshed that resulted from the fierce suppression of the students by the Mexican government on the Tlatelolco square on the October 2nd 1968 is one of the moments that make Octavio Paz and Carlos Monsiváis (each from their

particular social and intellectual background) write their evaluation of the events in the above mentioned essay *Critique of the Pyramid* and the collection of *crónicas* called *Days to Remember*.

Apart from social and political circumstances, the decade of the 1960's also meant revolutionary changes in many aspects of artistic and literary creation. The shift in the role of an intellectual/writer within a society is particularly interesting in relation to Paz and Monsiváis. Octavio Paz still understands his role as the one of a classic intellectual who is committed to the cultivation of the spirit and his supporters accept and celebrate him as a lucid and impartial conscience distanced from the everyday confusing reality. For example, in his letter written to Paz shortly after the first publication of the *Critique*, Félix Grande expresses his complete identification with Paz's metaphorical representation of Mexico and even shows understanding for the negative response that Paz's text received from other readers of that time:

> You are decoding the tremendously emotional message of time and space in the pyramid of today and they think that the Tlatelolco massacre leaves you indifferent or that you use that ossuary as a framework for a metaphor. Amid their anguish, passion, anger and the terror of their sacrifice they cannot understand that that metaphor is the most ofensive tear that could have fallen on the horrifying modern Aztecs [...] they will refuse once again to accept an intelligence that explains them, that reduces them to human beings abandoned in the universe (660-661).[3]

And indeed, the opposition to Paz's distanced interpretation of Tlatelolco was intense among many of his compatriots whose state of emotional exhaustion, political deception and civil outrage after October 1968 demanded a different approach.[4] Monsivaisian attitude of a writer

3 "Descifras el mensaje bestialmente emocional del tiempo y del espacio en la pirámide de hoy y creen que la matanza de Tlatelolco te es indiferente o que retomas ese osario como esqueleto para una metáfora. Entre su angustia, su pasión, el coraje y el pavor de su sacrificio, no pueden comprender que esa metáfora es la lágrima más ofensiva que podía caer sobre los modernos aztecas pavorosos [...] se negarán una vez más a aceptar una inteligencia que los explica, que los reduce a hombres abandonados en el universo" (Grande 660-661).

4 Soledad Loaeza expressed this attitude very succinctly ten years later when she warned against the danger of reduced readings of Paz's texts that could question the significance of antidem-

who works as a committed multidisciplinary witness of the manifold reality unexplainable by univocal reading seemed a good alternative. In this context, María Eugenia Mudrovcic speaks of the "fragmentation of the Mexican intellectual scene":[5] next to the high culture of Octavio Paz, who writes in seclusion and takes the reality as a material to be modified according to his poetic concepts, we can find Carlos Monsiváis with the erudition of a high culture intellectual but with an approach of a chronicler/journalist who refuses to keep distance from the masses and celebrates his capacity to perceive and understand popular culture.

To a large extent it is also the genre that defines the hierarchies in the relationship of both writers to their readers. The essayistic genre situated on the border between fiction and philosophy is based on the persuasive power and artistic originality of the authorial voice. It thus turns out to be an excellent literary space for Octavio Paz whose intellectual personality combines the Renaissance spirit characterized by his immense culture and universal curiosity of a classical *letrado* and the specifically Latin-American archetype of the *Maestro de la Juventud* whose example should guide the moral structure and national conscience of his readers (Monsiváis, *Adonde* 61). Hence the monological and didactic tone that makes him sound superior and his tendency to see problems in larger, unifying contexts. Paz furthermore develops a specific version of the essayistic genre to suit his necessity of an imaginative interpretation of the Mexican reality that is based on the idea of cyclical returns to the primordial substance of Mexican culture.

The literary *crónica* is also a hybrid genre whose combination of journalistic veracity and fictional procedures, nevertheless, creates an atmosphere of constant self-questioning and makes space for multiple voices instead of just one voice of the author. In fact, Carlos Monsiváis' authorial voice in the text is very often limited to that of a moderator, that is, a voice of a key importance but hardly visible. This leaves the readers with an ex-

ocratic practices of the Mexican government: "In their view the anthropology condemned us irremissibly to a life in front of, under, within, with, against, from, since, in, between, through, for and inside an Aztec pyramid as if the hierarchies and structures of pyramidal authority were, like Teotihuacán, of Mexican exclusiveness" ("Para ellos la antropología nos condenaba irremisiblemente a vivir ante, bajo, cabe, con, contra, de, desde, en, entre, por, para y dentro de una pirámide azteca, como si las jerarquías y las estructuras de autoridad piramidales fueran, como Teotihuacán, una exclusividad mexicana") (26).

5 "la deshomogeneización del campo intelectual mexicano" (Mudrovcic, "un intelectual" 298).

tra task of drawing-up their own conclusions by themselves. The way in which the author addresses the reader changes significantly. Sebastiaan Faber understands the changes in the hierarchical relationship between the writer/intellectual and his/her public as one of the crucial problems of the essayistic writing of the 20th century. In his study he comes to the conclusion that while Paz's discourse consists of the author's categorical affirmations and convictions, Monsiváis' texts insinuate and leave open space for interpretation, which definitely is a revolutionary step (88-89).

Let us now concentrate on the reading of the Paz's and Monsiváis' texts themselves. Rather than reading them separately, as has been frequently done up to this day, we opt for a contiguous reading. Our main reason for doing this (notwithstanding the above mentioned differences in the Paz's and Monsiváis' conception of the writer-reader hierarchy) is the fact that both authors undoubtedly shared a strong sense of responsibility, an uncompromisingly critical approach towards reality and a profound political vocation to defend the democratic nature of their country against authoritarianism.[6] Both performed a strong criticism of the tumultuous year of 1968 in Mexico from the decimononical liberal perspective of an intellectual who is deeply committed with the liberty of expression and the right of intellectual rebellion against the authoritarian meaning of the powerful. Furthermore, we would like to demonstrate that the different types of historical imagination (Paz's archetypal "History" as a great narrative and Monsiváis' fragmented "intrahistory" of the everyday life) complement each other and in this way form a more accurate picture of the Mexican society of the 1960's and of the nature of its student revolution in 1968. Needless to say, that both texts also anticipated the revolutionary changes that were about to come with the arrival of postmodern theories and cultural studies, and that brought some of the most interesting moments of Mexican intellectual debate of the second half of the 20th century.

"We spend our lives living history and interpreting it", says Octavio Paz in the *Critique of the Pyramid* and goes on to compare such interpretation to the decoding or translation of a complex historical text that requires

6 Octavio Paz furthermore jealously guarded his liberty to openly and firmly speak against the authoritarian and homicide character of the then socialist countries in an intellectual atmosphere that had very little understanding for such unpleasant truths.

reading in between the lines and looking for hidden meanings of the "invisible history". Also, Paz observes the impossibility of "discovering" the final version of history once and for all as he is aware of the fact that "each translation is an act of creation: a new text" that will again be interpreted by those who come (34-35).[7] This multiplicity of readings of historical events is one of the most intriguing characteristics of the human understanding of the past and the hope to come close to the ideal of the "objective truth" lies precisely in the never-ending creation of "new translations" of the historical text. The reasons for such a state of things are aptly expressed in Paul Ricoeur's affirmation that "we cannot remember everything nor can we tell everything because the mere attempt to elaborate a plot from different events in the past needs a great selection in terms of what one considers important, significant or capable of making the progression of history intelligible" (*La lectura* 106).[8] The creation of a plot and the necessity of a subjective selection that Paul Ricoeur links with the representation of the past offer the key to our reading of the texts written by Paz and Monsiváis and of their "translation" of the modern Mexican history. We are convinced that, in spite of the different literary strategies to do so, both writers base their critical analysis of the Tlatelolco events on the expression of an extreme tension between the superficial appearance of modernity and the deeply conservative foundation of the Mexican society that not even the Mexican Revolution could have done away with although the revolutionary rhetoric of the PRI claimed the opposite.

Octavio Paz proposes an archetypal reading of the Tlatelolco massacre. In his view, Mexican national character and myth mutually explain each other as they are inseparable: "the things that passed really passed but there is something that doesn't pass, something that passes without

7 "Entre vivir la historia e interpretarla se pasan nuestras vidas. Al interpretarla, la vivimos: hacemos historia; al vivirla, la interpretamos: cada uno de nuestros actos es un signo. La historia que vivimos es una escritura; en la escritura de la historia visible debemos leer las metamorfosis y los cambios de la historia invisible. Esa lectura es un desciframiento, la traducción de una traducción: jamás leeremos el original. Cada versión es provisional: el texto cambia sin cesar. Cada traducción es una creación: un texto nuevo" (Paz 34-35).

8 "No podemos acordarnos de todo ni contarlo todo, pues el mero hecho de elaborar una trama con distintos acontecimientos del pasado precisa una gran selección en función de lo que se considera importante, significativo o susceptible de hacer inteligible la progresión de la historia" (Ricoeur, *La lectura* 106).

passing altogether, the perpetual present in rotation" (32).[9] Here Paz coincides with Paul Ricoeur's concept of the ethical-mythical nucleus of each nation, which constitutes its cultural resource, influences its behavior and is formed by the subconscious elementary fund of images proper to each culture (Ricoeur, "Civilización" 35, 54-61). Rather than being interested in "the things that passed" (although he is well aware of them), Paz is more interested precisely in "the perpetuous present in rotation", that is, in what happens time and time again as it comes out from the ethical-mythical nucleus mentioned by Ricoeur. In this way Paz complies with the Aristotelian characteristics of the poet.[10] Xavier Rodríguez Ledesma sees in Paz's poetic vision a great advantage and liberty that helps him to keep distance from the immediate reality and thus understand it better than others. On the other hand, Rodríguez Ledesma admits that this advantage paradoxically led to the fact that Paz's interpretations were looked down upon as "mere visions of a poet" (234-237). We could, nevertheless, oppose such underestimation if we bear in mind Hayden White's claim that a historian necessarily needs to prefigure poetically the studied historical field. While doing so, he not only creates the object of his analysis but also chooses the mode of conceptual strategies used to explain "what really happened". This mode —that can correspond with one of the elementary tropes of the poetic language: metaphor, metonymy, synecdoche and irony— makes possible different types of figurative discourse capable of expressing experience that resist description by unambiguous representations in prose (White, "Introducción" 13-50). The Tlatelolco events belong to this type of experience.

Making use of metaphorical analogy with the pre-Columbian past, Paz transforms the chaotic whirl of the particular events of 1968 into a universal image. "Living history as a ritual is our way of assuming it", says Paz and goes on to affirm that "geographies are also symbolic: physical spaces are transformed into geometric archetypes that are sources of symbols" (34-35).[11] Paz interprets Mexican geography —and society— as

9 "Aquello que pasó, efectivamente pasó, pero hay algo que no pasa, algo que pasa sin pasar del todo, perpetuo presente en rotación" (Paz 32).

10 "It is not the function of the poet to relate what has happened, but what may happen what is possible according to the law of probability or necessity" (Aristoteles 75).

11 "Vivir la historia como un rito es nuestra manera de asumirla [...] Las geografías también son simbólicas: los espacios físicos se resuelven en arquetipos geométricos que son formas emisoras

an "enormous truncated pyramid" with the Altiplano and Mexico City as its sacred platform. The Tlatelolco square itself is of special importance to Paz as it concisely expresses the "real and symbolic" history of Mexico with "terrifying logic" (55). After thus establishing a secret but, in his view, evident relationship among Mexican nature, symbolic geography and "invisible history", Paz makes the last and inevitable step: he decodes the Tlatelolco massacre as a ritual sacrifice.

In Paz's opinion, one of the keys to the Mexican history is the "invisible line of domination" that continues from prehispanic times up to modernity: "If there is a secret political continuity since the 14th century, why should we be surprised that the unconscious basis for this continuity is the religious-political archetype of the ancient Mexicans: the pyramid, its implacable hierarchy and, at the top, the hierarch and sacrifice platform?" (39).[12] In this way, the *Critique of the Pyramid* makes a direct link between the students sacrificed in 1968 to maintain the power of the PRI establishment and the massive human sacrifice rituals carried away by the Aztecs in order to maintain the existence of the fifth sun. The president Díaz Ordaz appears in this interpretation as a mythical projection of the Aztec *tlatoani* and his anonymous power. The false legitimacy of this power goes on reproducing itself in the continuous negation of "the other Mexico" hidden in the subconsciousness of the seemingly all-modern host of the XIX Olympic Games.

However, Paz does not use this analogy as a simple explanation of the tragic experience of 1968, as many of his critics have reproached him. He refuses the sacrifice of the students as well as he disclaims the legitimacy of the Aztec sacrifices and the whole concept of the Aztec empire as the pinnacle of the Mesoamerican civilization (as it was understood by the PRI regime). To prevent such misunderstandings, Paz proposes a reconsideration of the modern Mexico symbolized by Zócalo, Tlatelolco and the Museum of Anthropology and based on the authoritarian and centralist Aztec-Spanish tradition. This reconsideration should be psychoanalytic in form and rummage around in the original images that

---

de símbolos" (Paz 34-35).

12 "Si desde el siglo XIV hay una secreta continuidad política, ¿cómo extrañarse de que el fundamento inconsciente de esa continuidad sea el arquetipo religioso-político de los antiguos mexicanos: la pirámide, sus implacables jerarquías y, en lo alto, el jerarca y la plataforma del sacrificio?" (Paz 39).

constitute the ethical-mythical nucleus of the Mexican culture. That is why the political, social and moral criticism of the modern Mexico that Paz offers in his interpretation of the Tlatelolco tragedy begins with the critique of the pyramid (46).

At first sight, Carlos Monsiváis' reading of the Mexican student movement of 1968 and the Tlatelolco massacre in *Days to Remember* is quite different. Unlike the pedagogical voice of Octavio Paz that unequivocally presented the reader with the author's understanding of Mexican history and present, Monsiváis' *crónicas* present the reader with the heterogeneity and contradiction of the late sixties in Mexico without any clarification. The text, of course, also embodies a specific emplotment as Monsiváis selects and concatenates his *crónicas* into a kind of a yearbook of "days to remember". But the burden of the interpretation lies on the readers themselves who have to make their way through the rapid succession of images and reflections struggling to come up with some conclusions. As a chronicler, Monsiváis doesn't pretend to re-create the total portrait of the events; he is interested in the detail, or rather, in multiple details. From the Aristotelian perspective, Monsiváis strives to make his relation of things as close to "what has happened" as possible and his vocation of a *cronista* and a journalist suits Aristotle's conception of a historian (in contrast to the poet). In her decisive work about Monsiváis, Linda Egan makes a point of highlighting the journalistic truth-claim of Monsiváis' chronicles while stressing their artistic value at the same time (xiv).

No matter his respect for journalistic veracity, however, Monsiváis is well aware of the impossibility to record the events in an absolute, unambiguous manner. In the preface to his anthology of Mexican chronicle, he speaks about the futility to trace a clear line between objectivity and subjectivity when he defines the genre of a *crónica* as "a literary reconstruction of an event", "a genre where the formal endeavor is more important than the urgency of informing" and where "the recreation of the atmosphere and characters prevails over the transmission of news and denunciations" (*A ustedes* 13).[13] We can thus say that just as Octavio Paz,

13 "Persiste, con todo, una definición de trabajo de la crónica: reconstrucción *literaria* de sucesos o figura, género donde el empeño formal domina sobre las urgencias informativas. Esto implica la no muy clara ni segura diferencia entre *objetividad* y *subjetividad* […]en la crónica, ha privado la recreación de atmósferas y personajes sobre la transmisión de noticias y denuncias" (Monsiváis, *A ustedes* 13).

also Carlos Monsiváis poetically prefigures the material he is presenting in *Days to Remember*. He specifically relies on irony as he repetitively supports subversive ideas about the character of the event he is describing or about the description itself. Monsiváis goes even further to mock his own authority using different kinds of alter-egos, such as the "sudden theorist" or the "instant sociologist", whose theories about Mexican reality often seem openly or apparently questionable. This uncertainty is the source of tension, criticism and humour typical for Monsiváis' texts and impedes all univocal conclusions.

The author's tendency to fragmentation supported by the use of irony is further underlined by the hybrid nature of the *crónica* genre that combines elegant essayistic parts with the spontaneous intertextual passages inspired in popular culture and allows Monsiváis to recreate the atmosphere of chaotic and emotional reality. In fact, the author conceives his text as a space where the voices of different social classes in Mexico coexist and confront each other at the same time. And so, while Octavio Paz tried to demonstrate the false legitimacy of the PRI authoritarianism by means of clearly articulated analogies with the suspicious legality of the hierarchies of the Aztec empire, Carlos Monsiváis illustrates the authoritarian nature of the Mexican government and the gap between the different parts of Mexican society by taking advantage of the very conflict created by the heteroglosia in his *crónicas*. The tragicomical misunderstanding between a father (a former soldier of the Mexican Revolution and a self-sacrificing official of the PRI party afterwards) and his son (an easy going young man that takes part in the Mexican hippie wave called "la Onda") (Monsiváis, *Días* 370-371) soon takes the form of a much deeper miscommunication that hides a fierce conflict between the young generation craving for a revolutionary change: Don't *flog yourself* […] *to flog oneself* means to belong: to a dictatorial way of life, to a system of credit cards, to closed schemes of behavior […] *to break free* is to be reborn as a human being, to shake off the burden, to get rid off the ballast, to deny the intolerable law of gravity of the society where one is placed (Monsiváis, *Días* 105-106).[14]

14 "No te *azotes* [...] *azotarse* es pertenecer: a un modo dictatorial de la vida, a un sistema de tarjetas de crédito, a esquemas cerrados de conducta [...] *alivianarse* es recuperarse como ser humano, quitarse el peso, despojarse del lastre, negarse a la intolerable ley de gravedad de la sociedad en que uno se inserta" (Monsiváis, *Días* 105-106).

And the ossified structure of the PRI politicians and government who represent the top of the social pyramid and literally express the authority of the "institutionalized revolution" that coming from the name of the PRI party:

> You and your friends forget the great historical experience. Mexico has already suffered a great revolution that has done away forever with the anguish of excess and passion. Imperfections? Of course they exist, my friend, also in Switzerland people are discontent. But these defects or errors are minimal and we will correct them in an adequate way without recurring to exotic ideologies or procedures alien to our idiosyncrasy (Monsiváis, *Días* 66).[15]

Apart from the political Establishment, Monsiváis' irony turns especially against the Mexican elegant society and the nouveau riche to mark the tension between their striving for modernity and their incapacity to accept it because of their conservative disposition. Octavio Paz repeatedly debates this topic in his essays about "the other Mexico". In the *crónica* about the performance of the *Hair* musical in Acapulco in 1969, Paz's "telling" is thus magnificently complemented by Monsiváis' "showing" as he literally pictures step by step the total incomprehension between the actors and their public and in the end (as if it was a symbolic hint to Paz's interpretation) makes an ironic allusion to a kind of Aztec ritual sacrifice that consisted in taking off the skin of the sacrificed person.

> The Mexican paradox comes again: will theatre performances find their right audience some day? Moby Dick will always implore the persecution of Captain Ahab or —let us be regional—the lack of curiosity of Pedro de Alvarado will always afflict the communicative Moctezuma. The absence of a genuine audience is evident and the reporter feels it —or thinks so— when the actors appear naked AS GOD BROUGHT THEM ONTO THIS WORLD

15 "Usted y sus amigos se olvidan de la gran experiencia histórica. México sufrió ya una gran revolución que nos libró de una vez por todas de las angustias del exceso y el apasionamiento. ¿Imperfecciones? Seguramente existen, amigo, también en Suiza hay descontento. Pero son defectos o errores mínimos que arreglaremos del modo pertinente, sin recurrir a ideologías exóticas o procedimientos ajenos a nuestra idiosincrasia" (Monsiváis, *Días* 66).

> If those who strip naked cover themselves, in a wider or macluhanian sense of the word, with the look of the people that contemplate them, this night the actors have dressed themselves up with the liberty of criteria of a society that will abide by the censorship the next day with the same cosmopolitan gratitude. There is no one who could cover the actors of *Hair*: there are many who could skin them (Monsiváis, *Días* 26).[16]

Nevertheless the ambiguous and malicious use of irony so typical for Monsiváis, it always goes hand in hand with a strong ethical meaning. As María Eugenia Mudrovcic says, "far from taking delight in innocent games, the chronicles of this period openly fight with the discourse of the Establishment and as soon as they point out a public lie to laugh at it, they politicize the trivializing view and use it as a critical way of recognition… an ethical exercise of liberation" ("Cultura nacionalista" 33).[17] Monsiváis' *crónica* about the Day of the Dead clearly underlines this dimension of the author's writing. It can also be read as an allusion to another of Paz's texts: "Todos Santos. Día de Muertos" from *The Labyrinth of Solitude*; however, we do not read it as an ironic allusion to the folkloric content that many have thought to have found in the Paz's text but as an expression of the existential condition of the Mexican people that is universal.

Facing Tlatelolco and its drama, there is no space left for the false customs of the Don Juan Tenorio show and the humour of the sugar skulls and funeral toys with names on. They have become definitely antiquated. The supposed intimacy between the death and the Mexicans has wasted away. In view of the unacceptable, the unintelligible, the irrevocable, any

---

16 "La paradoja mexicana vuelve a la carga: ¿encontrarán algún día los espectáculos a su verdadero público? Moby Dick siempre implorará la persecución del Capitán Ahab o —seamos regionalistas— la falta de curiosidad de Pedro de Alvarado siempre afligirá al comunicativo Moctezuma. Se resiente la ausencia de un público integral y el reportero la percibe —cree percibirla— al advenir los desnudos totales TAL COMO DIOS LOS TRAJO AL MUNDO. Si quienes se desnudan se cubren, en un sentido amplio o macluhahiano del término, con la gente que los contempla, esta noche los actores se han vestido con la libertad de criterio de que dispone una sociedad, que al día siguiente acatará la censura con la misma cosmopolita gratitud. No hay quien cubra a los actores de *Hair*: hay quien los desolle" (Monsiváis, *Días* 26).

17 "Lejos de regodearse en juegos inocentes, las crónicas de este período luchan abiertamente con el discurso del Estado y tan pronto como señalan la mentira pública para reírse de ella, politizan la mirada trivializante y la usan como método crítico de reconocimiento... un ejercicio ético de liberación" (Mudrovcic, "Cultura nacionalista" 33).

kind of familiar, resigned or mocking response is undeniably cancelled, refused (Monsiváis, *Días* 304-305).[18]

The strong ethical tone of these words is, as Ignacio Sánchez Prado observes, accompanied by the moralizing attitude typical of an intellectual who profoundly believes in the possibility of a positive change in the society.[19] It is in this context that we understand Carlos Monsiváis' writings as continuation and not opposition to the essays of Octavio Paz. If *Critique of the Pyramid* translates the Tlatelolco bloodshed as a ritual sacrifice with antecedents in the deep Mexican past, *Days to Remember* interpret the same event as a sacrifice too, this time, however, resulting from a concrete act of political violence with concrete responsibilities. We are convinced that taking both interpretations into account as mutually complementary or, in other words, letting the "great narrative" of Paz's archetypal history be filled by the immediate fragmented intrahistory of Monsiváis' vision offers us deeper, more complex and more critical understanding of the Mexican society of the second half of the 20th century.

18 "Ante Tlatelolco y su drama se retiran, definitivamente trascendidas, las falsas costumbres de la representación de *Don Juan Tenorio* y el humor de las calaveras y los juguetes mortuorios de azúcar que llevan un nombre. Se liquida la supuesta intimidad del mexicano y la muerte. Ante lo inaceptable, lo inentendible, lo irrevocable, la respuesta de la familiaridad, la resignación o el trato burlón queda definitivamente suspendida, negada" (Monsiváis, *Días* 304-305).

19 Ignacio Sánchez Prado points out that the most characteristic feature of Monsiváis' writing is the tension between the ethics of a freethinker and the moralizing attitude of a writer with a profound political vocation" ("la tensión entre la ética del libre pensador y el moralismo del escritor con profunda vocación política") (332).

Works cited

Aristoteles

Poetika. Trans. Milan Mráz. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1996. Print.

Egan, Linda.

Culture and Chronicle in Contemporary Mexico. Tucson: The University of Arizona Press, 2001. Print.

Faber, Sebastiaan.

"El estilo como ideología: de la *Rebelión* de Ortega a *Los rituales* de Monsiváis". *El arte de la ironía. Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña and Ignacio Sánchez Prado. México: UNAM, Era, 2007. 76–103. Print.

Grande, Félix.

"Posdata". *Cuadernos Hispanoamericanos* 343–345 (1979): 659-663. Print.

Loaeza, Soledad.

"El laberinto de la pasividad". *Nexos* 48 (1981): 25–31. Print.

Monsiváis, Carlos.

A ustedes les consta. Antología de la crónica en México. México: Ediciones Era, 1980. Print.

Adonde yo soy tú somos nosotros. Octavio Paz: crónica de vida y obra. México: Hoja Casa Editorial, 2000. Print.

Días de guardar. México: Era, 1976. Print.

Mudrovcic, María Eugenia.

"Carlos Monsiváis, un intelectual post-68". *Tradición y actualidad de la literatura iberoamericana*. Ed. Pamela Bacarisse. Pittsburgh: ILLI / Universidad de Pittsburgh, 1994. 295–302. Print.

"Cultura nacionalista vs. Cultura nacional: Carlos Monsiváis ante la sociedad de masas". *Hispamérica* 79, XXVII (1998): 29–39. Print.

Paz, Octavio.

"Crítica de la pirámide". *México en la obra de Octavio Paz. El peregrino en su patria. Presente fluido.* Eds. Octavio Paz and Luis Mario Schneider. México: FCE, 1987. 11–59. Print.

Ricoeur, Paul.

"Civilización universal y culturas nacionales". *Ética y cultura*. Buenos Aires: Docencia, 1986.Print.

La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido. Madrid: UAM, 1999. Print.

Rodríguez Ledesma, Xavier.

"To Hear the Inaudible, to See the Imperceptible". *Octavio Paz. Humanism and Critique*. Ed. Oliver Kozlarek. Bielefeld: Transcript, 2009. 231–247. Print.

Sánchez Prado, Ignacio.

"Carlos Monsiváis: crónica, nación y liberalismo". *El arte de la ironía. Carlos Monsiváis ante la crítica*. Eds. Mabel Moraña and Ignacio Sánchez Prado. México: UNAM, Era, 2007. 300–336. Print.

White, Hayden

"Introducción: La poética de la historia". *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE, 2001. 13–50

Reminiscencias. Estampas de la Revolución en la música de cámara mexicana del siglo XX

Gustavo Martín Márquez

Más allá de la limitada documentación de la historia musical mexicana, los turbulentos inicios del siglo XX atestiguaron personajes y hechos que un siglo después seguimos analizando. ¿Qué podemos encontrar de la Revolución Mexicana en la música escrita en esos años? ¿Qué prevalece cien años después en el historial sonoro de México? En principio, un contexto para valorar el pasado, para imaginar cosas ocurridas y, con suerte, para visualizar, también de modo distinto, las consecuencias de ese pasado.

Revisar la música de cámara mexicana que sucedió a la Revolución en un texto como este obliga a ser selectivo. Al explorar la historia con base en mi perfil como violonchelista, no intento proponer una antología o un panorama exhaustivo. Finalmente, la música de cámara de México comprende mucho más de lo que puede abarcar el repertorio para violonchelo. Tampoco pretendo rastrear pericialmente el genoma revolucionario para sopesar su presencia o herencia en la música de concierto que convive y forma parte de nuestra historia.

Mi intención es distinta. Pretendo motivar la imaginación y, con fortuna, levantar algunas ideas o conjeturas. En realidad, la música en general y la de concierto en particular, no parecen ser determinantes en un acontecimiento tan representativo de la cultura mexicana como es la

Revolución. Sin embargo, creo que releer los hechos puede ser importante para cuestionar, para revalorar las cosas. En lo general, y para aclarar un poco más mi posición, creo que la agenda de la Revolución no tuvo que ser, necesariamente, la agenda de los mexicanos que moverían al país. Quizá el movimiento pasó por alto elementos que sí valoraron otras revoluciones. En otro sentido, tal vez esta Revolución se caracterizó por una variedad de maneras de vivirla y asumirla.[1] En todo caso, divisar el tema de la Revolución a la par de la música de concierto invita a sospechar, a considerar que todo este movimiento bien merece seguir siendo revisado.

El modo en que relacionemos la música con el periodo de la Revolución depende, finalmente, de la lectura que hagamos de la historia y de cómo coloquemos cada engrane dentro del pensamiento colectivo. Ofrezco un ejemplo que puede ilustrar un poco la circunstancia de la música de concierto en el contexto mexicano general. Ciertamente, se trata de una referencia informal, pero igualmente delatora.

La Ciudad de México es ejemplo y consecuencia de un país centralizado, en donde homenajear a las figuras históricas es una práctica común. Esto se da en lo temporal y en lo perenne, en monumentos, espacios, edificios y en el arte. El urbanismo de esta capital no ha podido escapar de una concepción heroica e impulsora de los valores y símbolos patrios.[2] El llamado Centro Histórico de la Ciudad de México es una de las zonas más características de esta urbe y refleja en su estructura el espíritu ya planteado.

Madero y Carranza —figuras centrales de la Revolución— están presentes allí con calles que llevan sus nombres. Existe también una calle 20 de noviembre, fecha de inicio oficial de la Revolución. Incluso es interesante —y, digamos, agradable— ver cómo la calle 16 de septiembre (fecha de conmemoración del inicio de la Independencia) se convierte, luego de algunas cuadras, en la calle Independencia.[3] En México, el Centro Histórico es referencia obligada y —claro— los músicos desearíamos

1 Lo documentado por Luis González y González en *Pueblo en vilo,* o por Alicia Olivera en *Mi pueblo durante la Revolución Mexicana* deja claro que para muchos de quienes lo vivieron este movimiento no fue popular y se percibió como catastrófico.

2 Un ejemplo: hay más de cien calles o avenidas en la Ciudad de México que llevan el nombre de Miguel Hidalgo, figura clave de la Independencia de este país.

3 No me sorprendería que algún político o urbanista decidiera, en el futuro, cambiar el sentido de la circulación en esta calle. Con lo que esta metáfora urbana adquiriría nuevas posibilidades de análisis o aplicación.

que nuestras figuras importantes fueran consideradas allí. La realidad es, sin embargo, algo distante de este deseo. Ninguna calle del Centro Histórico hace homenaje a algún músico mexicano.

Hay un lugar en la ciudad que sí recuerda con sus calles a diversos compositores mexicanos que destacaron en días más o menos lejanos, pero particularmente durante el siglo XX. Se encuentra, sin embargo, alejado de ese emblemático Centro Histórico de la Ciudad. A unos 9 km de ahí, en una colonia denominada Guadalupe Inn, se da tributo a uno de los compositores de principios del siglo que vivieron de cerca la Revolución: Manuel M. Ponce (1882-1948), de cuya persona quiero partir para exponer algunos elementos de la música mexicana en tiempos de la Revolución.

Ahora bien, ¿cuál era el contexto de Ponce? En el siglo XIX llegaron ideas modernizadoras de Europa; a algunas incluso se les podría considerar libertarias. Durante esa época, en México se trató de encontrar una expresión moderna de *lo mexicano*. Fue un periodo de romanticismo pleno, pero tardío para quienes lo comparan con los tiempos de la cultura europea. De modo sintético, se puede decir que fue un romanticismo a la mexicana —con todo lo que ello implica— en el que destacó la figura del pianista y compositor, Ricardo Castro (1864-1907). El escenario permaneció así hasta la primera década del siglo XX. Poco después, cuando Diego Rivera regresaba al país, se percibía ya una tendencia al nacionalismo. Este término es, por sí mismo, bastante conflictivo, pero planteemos la idea al menos en un terreno general.

El movimiento nacionalista en la música rompía, de algún modo, con convenciones y con la cultura pasada —tal vez habría que decir que con los moldes culturales del siglo XIX—, pero como mencioné antes, estos hechos pueden valorarse de diversas maneras. El deseo de proyectar *lo mexicano* era patente en los creadores mexicanos; los caminos, sin embargo, algo divergentes. La música sufrió, como otras disciplinas, del conflicto provocado por las ideas y los objetos que llegaban del exterior. Cuando menos, se puede observar durante diversos momentos una forma alternada o ambivalente de percibir la influencia externa como peligrosa y seductora.

Uno de los componentes manifiestos en el medio musical de los días de la Revolución era la clara tendencia hacia lo cosmopolita o, cuando menos, hacia el eurocentrismo. Por otra parte, se procuró usar la tradición para construir circunstancias u objetos culturales a la altura del mo-

mento histórico mexicano. En este sentido, un elemento que se dio en la música, que ha permanecido hasta hoy y que no ha sido completamente considerado es la presencia de lo lírico —sea en las canciones o en las piezas líricas instrumentales— como una manifestación de la mexicanidad revolucionaria. Esta cualidad integró valores esenciales del momento y los proyectó al futuro.

Es importante delimitar lo que podemos valorar como lírico. La palabra se caracteriza por su amplia polisemia: se aplica a la poesía, pero también a la música que manifiesta sentimientos personales e íntimos. Lo lírico también es una metáfora que le da relieve a la música y, como menciona Roger Scruton, la metáfora no busca describir un objeto, sino cambiar su aspecto, de tal modo que respondamos a él de otra manera (84). Volveré a este tema más adelante, baste ahora tenerlo presente como una cualidad notoria y reveladora de la música aquí contemplada.

Lo cosmopolita que se ha mencionado se dio en lo macro y en lo micro. Así, compositores como Ricardo Castro, el citado Ponce, José Rolón, Julián Carrillo y otros se remitieron a Europa para consolidar su visión del mundo en lo general y de la música en lo particular. Me viene a la mente la idea de que pudo ocurrir lo mismo —en otras proporciones y circunstancias— cuando el campesino mexicano visualizaba la capital[4] como la referencia o consolidación de su destino. Esto sería, finalmente, un reflejo transferido a otro contexto.

El entorno revolucionario no parece haberle afectado inicialmente a Ponce. Fueron años de muchas actividades para el músico. En febrero de 1910 organizó un homenaje a Friederik Chopin en ocasión del centenario de su natalicio —para Ponce, también eran tiempos de otros festejos centenarios—. En este evento interpretó obras de este autor. Meses más tarde, vinieron los festejos por el centenario de la Independencia de México. Allí participó como jurado de un concurso de composición musical que premió el poema sinfónico *Independencia*. Luego, en 1912, ofreció un recital con sus alumnos de piano dedicado a la música de Debussy, concierto que resultó ser un hito en la historia musical mexicana. De hecho, Carlos Chávez (1899-1974) —de quien hablaremos más adelante— figu-

4 Conviene señalar que, a principios del siglo XX, la Ciudad de México era una metrópoli y, a diferencia de otras capitales del mundo, era la ciudad más importante de México porque constituía su centro económico y cultural.

raba entre esos alumnos. El país vivía definitivamente agitado y es sorprendente que Ponce siguiera componiendo, tocando, editando, enseñando y emparejando lo mexicano con lo europeo. Como muchos, Ponce se empeñó en seguir trabajando y en mantener la esperanza de que tiempos de paz llegaran pronto.

La revaloración de México y de su cultura popular era un ideal compartido por diversos intelectuales como José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Diego Rivera o Saturnino Herrán. En cierto sentido, el medio cultural se anticipó al evento revolucionario armado, y lo hizo —sin embargo— mediante cambios pacíficos.

Mientras se peleaba en el norte del país, la capital se mantuvo en relativa calma. En tanto se daban estrategias bélicas y se creaban bandos, Ponce ponía sus miras en la canción, particularmente, en la canción popular:

> La canción popular es la manifestación melodiosa del alma del pueblo. El pueblo canta porque necesita esa exquisita forma de expresión para externar sus más íntimos sentimientos. Es el desahogo del alma popular que sufre y calla, y no hace uso de las palabras únicamente porque sólo la música puede interpretar sus más íntimos sentimientos [...] Considero un deber de todo compositor mexicano ennoblecer la música de su patria dándole forma artística, revistiéndola con el ropaje de la polifonía y conservando amorosamente las músicas populares que son expresión del alma nacional (Ponce cit. en Miranda 31).

Ponce se dedicó a reunir canciones populares mexicanas. Recogió canciones desdeñadas por músicos profesionales —aunque cantadas por el pueblo— que armonizó y reescribió para integrar un volumen amplio y valioso. En cierto momento mencionó: "Como defendía a los humildes, y eran los días de la Revolución, me llamaban el zapatista" (cit. en Miranda 31). Esto no se alejaba de la realidad, pues su trabajo revaloraba las circunstancias y expresiones de los pobres, de los desprotegidos. Más aún, elevaba la postura de estos grupos presentándola de un modo más sólido y con posibilidades de permanencia en el tiempo gracias a la edición de partituras.

Sin proponérselo, las canciones que recopiló y la música mexicana que compuso representaron a la Revolución en un medio sonoro. No solo eso,

la canción mexicana se incorporó a la vida cotidiana de los salones de una sociedad que solía procurar solo la música extranjera o la operística. Fueron canciones como *La Adelita*, *La Valentina* o *La cucaracha* las que formaron parte de este *corpus*.

Ponce trazó una ruta creativa a partir de la naturaleza del mexicano que canta sus problemas, que expresa y sintetiza cantando. Lo hizo como un creador consciente de su momento histórico. El logro de Ponce en esta proyección de la expresión musical mexicana fue integrar la tradición con la modernidad. Se remitió a los parámetros estéticos y musicológicos de su tiempo y los aplicó e integró a su realidad. Desde la perspectiva de la tradición hubo correspondencia con el interés de este compositor. Y si esta tradición ha prevalecido hasta hoy, ha sido por su capacidad de representar, como diría Chesterton, "la democracia de los muertos". Con el peso de los años y los hechos, la creación lírica se emancipó.

Partiendo de la obra de este compositor, o con esa motivación, el análisis delata que ocurrió una simbiosis peculiar. La música popular permeó hacia el espacio de la música de concierto. Allí, se mezcló para derivar en canciones, pero también en piezas para piano y música orquestal. En este terreno, resulta interesante observar que de manera paralela las canciones de concierto también trascendieron hacia otro género: el de la música de cámara, caracterizado por obras para ensambles generalmente formados por dos a cuatro instrumentos.

Es primordial mencionar otra línea de gran relevancia recién terminada la Revolución. Las propuestas nacionalistas e indigenistas fueron determinantes en el medio cultural mexicano, y si bien Ponce inició el movimiento nacionalista, Carlos Chávez y Silvestre Revueltas fueron engranes esenciales de la música mexicana posrevolucionaria.

Silvestre Revueltas (1899-1940) es hoy percibido como un ejemplo apasionante de la creación musical nacional, algo que logró recuperando orígenes, trasformando, replanteando. La suma de la obra de este autor es vasta y compleja; supera por mucho las posibilidades de este texto. No obstante, quisiera ofrecer un breve elemento de su capacidad de síntesis e integración en la música de cámara. En su Cuarteto no. 4, denominado *Música de feria*, Revueltas no solo mezcla la melodía de aire lírico, ligada a la canción de corte revolucionario, sino que la empalma con una sonoridad arcaica, ejemplificada en el violonchelo, y que emula un tambor

tradicional. Dos sonoridades que se amalgaman más allá del tiempo que las separa.

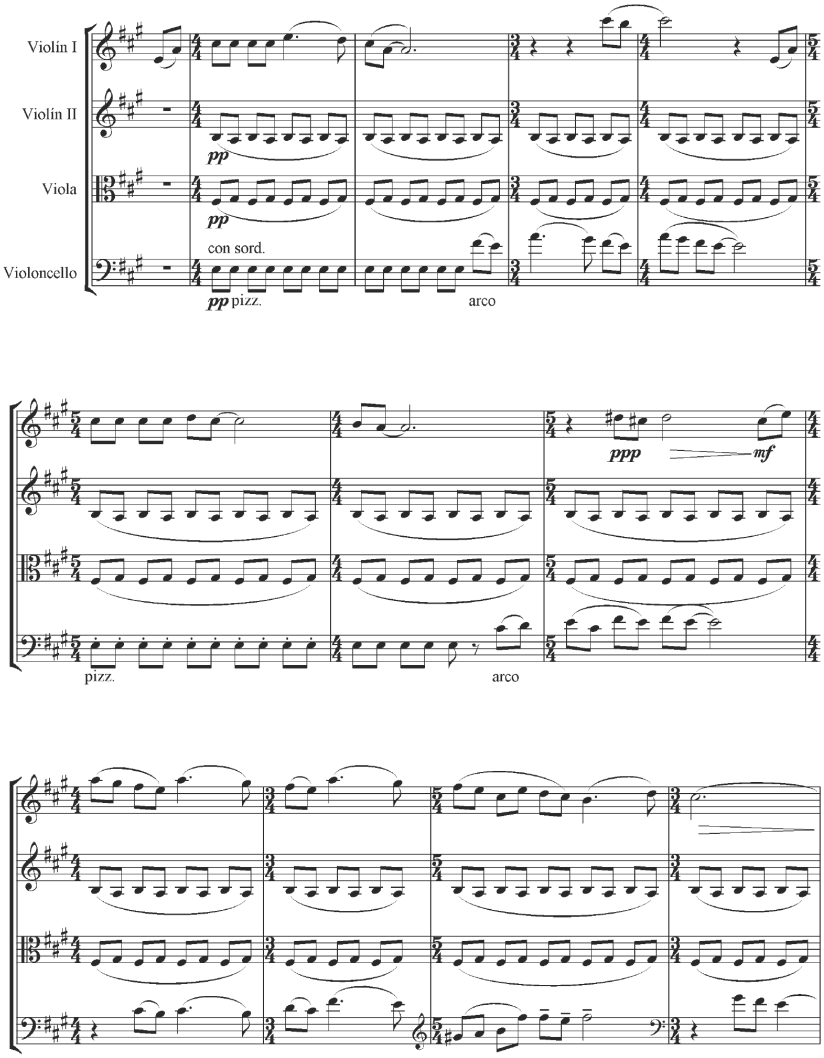


Fig. 1. Silvestre Revueltas. Cuarteto no. 4 *Música de feria* (fragmento).

La melodía, presentada de manera lenta y expresiva por el primer violín, bien puede relacionarse con un corrido como *Paso del norte*, o incluso con la mencionada *Adelita*. De la sonoridad de Revueltas podemos destilar también un aire indigenista, patente en lo expuesto por el violonchelo, que por momentos evoca un tambor —o un *teponaztli* o un *huéhuetl*[5]— por medio de notas en *pizzicato*. El segundo violín y la viola aportan —con una insistente pero serena sonoridad— un timbre integrador que podemos considerar moderno, y que a su vez funciona como puente entre las voces extremas del violín primero y el violonchelo.

La idea indigenista en la música mexicana, que podría derivarse de esta última mención sonora, se liga con frecuencia con la figura de Carlos Chávez (1899-1978), cuya línea procuraba retomar raíces musicales arcaicas, previas a la presencia española en México. Como movimiento, tendió a idealizar sus elementos conformadores y se apoyó tanto en conocimientos como en supuestos acerca de la música prehispánica. Finalmente, esto empató con la tendencia nacionalista del Estado mexicano de los años veinte y treinta. El resto es apreciable de muchos modos en toda la segunda mitad del siglo XX.

No hay espacio en este texto para explorar la vastedad de la música popular, pero lo lírico existe también allí al pasar los años, y lo podemos apreciar, sin duda, en personajes tan exquisitos como Agustín Lara, Tata Nacho, María Grever o Alfonso Esparza Oteo, quienes aguardan una mayor valoración en la historia de la música mexicana.

En conjunto, el arte musical mexicano tiene una liga con la cotidianeidad nacional: la adaptación como una cualidad funcional. Más complicado para valorar el acervo creativo ha sido la variedad existente, resultante de todo lo ocurrido a lo largo de nuestra historia como país. Como tal, el arte musical se ha asumido como nacional, nacionalista, vanguardista e indigenista. No deseo posicionar a uno sobre otro. Ante todo, pareciera que el espíritu cosmopolita se ha mantenido, a lo largo de los años, más allá de las tendencias estilísticas: ha mutado con el paso del tiempo y los cambios del mundo, vinculando la realidad mundial a las artes. En este sentido, cuando menos llama la atención que la presencia de la música mexicana en la literatura histórica de México sea, digamos, discreta y casi silenciosa.

5 Ambos son instrumentos de percusión prehispánicos.

La relación que Ponce logró entre la música de concierto y la música popular de México representa una discreta pero fértil semilla en la creatividad musical mexicana. Como menciona Aurelio Tello, Ponce logró transformar el material musical conservando su contorno melódico, pero dotándolo de recursos armónicos que lo presentaron de un modo completamente distinto (488). Aun a distancia, este hecho representa un bello legado que podemos considerar revolucionario, no por asentar un nuevo paradigma mundial, sino por su cualidad y calidez en relación con el entorno nacional en que se dio. Además, determinó una ruta que ejerce su influencia hasta nuestros días, un ejercicio creativo que no se jacta de propiedad alguna —como sí lo ha hecho la comunidad política del México de la segunda mitad del siglo XX al hablar de la Revolución— y que, sin embargo, ha mantenido de manera serena la presencia de un sonido propiamente mexicano en el devenir de la música de concierto de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI.

Una revisión algo más amplia del siglo XX mexicano delata que se caracterizó —para usar las palabras de Yolanda Moreno Rivas— por una especie de "Babel de lenguajes sonoros" (19). Pero, de esa diversidad manifiesta en México, ¿cuáles líneas han permanecido y por qué? El discurso musical se ha transformado a la par de un país que ha pasado por múltiples cambios de diversa índole. Luego de un periodo de búsqueda nacionalista, ya en la modernidad, los compositores y los intérpretes volvieron a buscar su camino fuera del país; un ciclo que se repitió y que, al menos, le da algo de sustancia a lo mencionado antes. Hay una constante en el entorno estilístico musical que ha influenciado a los compositores de música de concierto desde tiempos de la Revolución hasta nuestros días: prevalece una influencia externa, primero claramente europea; más tarde, con inclinaciones diversas. Entender el fenómeno revolucionario mexicano implica no solo valorar los actos y sus orígenes, sino comprender las respuestas que dieron a estos mismos actos quienes los vivieron y quienes llegaron más tarde.

Después de los años de Ponce, la referencia europea ha permanecido en la creatividad musical mexicana. En menor medida, se percibe la influencia de Estados Unidos y de algunos países de América del Sur. Con todo, no considero que la creación musical mexicana sea totalmente eurocentrista, en particular si se aplica este término en sentido crítico.

Como ocurrió en el siglo XIX, los compositores mexicanos modernos han adoptado diversas técnicas vanguardistas (como en su momento fueron el serialismo y luego la atonalidad, la politonalidad, la aplicación de principios matemáticos o la música electrónica) y han actuado de modo ecléctico, integrando diversas líneas de composición y procurando fundirse con el medio musical mundial.

A la luz de la ya recorrida primera década del siglo XXI, y teniendo en cuenta todo lo acontecido en el siglo XX, las líneas más vanguardistas o radicales de México no han prevalecido en primer plano. No es este el espacio para analizar los devenires de estas rutas creativas en décadas recientes, pero el hecho contextualiza un entorno en donde también existen otras formas musicales derivadas del impulso posrevolucionario. Inadecuado sería para este espacio detallar todos los ejemplos de este tipo que existen en la música de cámara mexicana. Para cerrar, solo deseo citar algunos ejemplos que he ubicado en el ámbito de mi labor como intérprete.

El *Cuarteto virreinal*, de Miguel Bernal Jiménez (1910-1956) es un delicado ejemplo del legado de Ponce y Chávez. Con inclinación a una sonoridad más arcaica está la *Hoja de álbum*, de Luis Sandi (1905-1996) o el *Canto de cinco flor*, de Mario Kuri Aldana (1931). Emmanuel Arias (1935) aporta numerosos ejemplos, como su *Sonoralia op. 3* para cuerdas o su *Pieza* para violonchelo solo *op. 17 no. 4*. En esta línea, pero más cercano a lo europeo, está también la música de Enrique Santos (1930).

Federico Ibarra (1946) es uno de los creadores más destacados de México. Su *Música para teatro III* es una *suite* de piezas para violonchelo y piano basadas en *Música incidental para Víctor o los niños al poder* (*Victor ou les enfants au pouvoir*, 1929), de Roger Vitrac. Más allá del contexto simbolista de la pieza teatral, Ibarra resolvió usar elementos claramente evocativos del canto popular, caribeño de México en la primera de estas piezas.

Otro ejemplo más reciente es la pieza que da nombre a la presente conferencia, *Reminiscencias*, de Eduardo Gamboa (1960). Fue escrita en 1994 y está en ritmo de clave yucateca. Podría escucharse sencillamente como una canción yucateca. Sin embargo, es una derivación instrumental del lirismo vocal, pero que no es folclor por sí misma.

Destaca igualmente Eduardo Angulo (1954), quien con obras como *Para los kioscos, fuentes, globos y arboledas*, para arpa y trío de cuerdas (o su versión para guitarra, denominada *Paseos*) se expresa con vastedad lírica.

Un último exponente que mencionaré es Arturo Márquez (1950), cuyo marcado interés hacia la música de los salones de baile mexicanos derivó en un conjunto de danzones para muchas combinaciones instrumentales. Estos danzones —el quinto de ellos tiene una versión para violonchelo y piano— conllevan un lirismo que no requiere de explicación para que el oyente sea capaz de conectarlos con la historia de México. Creo que la aceptación de la música de este autor y de los antes mencionados habla del modo en que el escucha valora las referencias sonoras de nuestro tiempo.

En todos estos ejemplos puede que se aprecie, como menciona Aurelio Tello, una mayor tolerancia, diversidad y eclecticismo (550) o un recuento y evaluación de lo que ha sido y de lo que es la música de México.

Con base en lo planteado a lo largo de este texto, creo que existe una posibilidad de ver la música como un ejemplo viviente del pasado. Encontrar en los sonidos la reminiscencia de otro tiempo ofrece una posibilidad de revalorar un pasado que hemos aprendido a partir de lecturas no necesariamente completas. Más allá de toda la expectativa de transformar que conllevaría una revolución, habría que valorar lo que a la postre desea una cultura. Tal vez la música pueda unirse a otros elementos y brindar elementos diferentes para valorar este pasado. De ser así, los sonidos que ofrecemos los músicos al menos deberán provocar nuevas preguntas y, por ende, nuevas y ansiosas posibles repuestas.

Obras citadas

Castellanos, Pablo.

Manuel M. Ponce. Recopilación y revisión de Paollo Mello. México: Difusión Cultural / UNAM, 1982. Impreso.

Estrada, Julio, ed.

La música en México. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Estéticas, 1984. Impreso.

González y González, Luis.

Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de la Gracia. México: El Colegio de México, 1968. Impreso.

Mayer-Serra, Otto.

Panorama de la música mexicana. Desde la independencia hasta la actualidad. México: Colegio de México, 1941. Impreso.

Miranda, Ricardo.

Manuel M. Ponce. Ensayo sobre su vida y su obra. México: Conaculta, 1998. Impreso.

Moreno Rivas, Yolanda.

La composición en México en el siglo XX. México: Conaculta, 1994. Impreso.

Rostros del nacionalismo en la música mexicana. Un ensayo de interpretación. México: Escuela Nacional de Música, 1995. Impreso.

Olivera Sedano, Alicia, coord.

Mi pueblo durante la Revolución. México: INAH, 2010. Impreso.

Scruton, Roger.

The Aesthetics of Music. Gran Bretaña: Oxford University Press, 1999. Impreso.

Tello, Aurelio, ed.

"La creación musical en México". *La música en México*. México: FCE, 2010. 486-555. Impreso.

Rebozo [Man] in Nepantla: Xican@ Gender & Arts Revolution in *San Anto, Tejas*

Josh T. Franco

On behalf of the new "new kids on the block":[1] *we are HUNGRY for identities. We do not want them to close in on us. We do not pit them against one another. We control them; they do not control us. When they escape our control, we reign them in with our cameras, our crayons, our presses, our blogs, our pens and pencils, our markers, our clothes, our hair, our tattoos, our looks, our gestures; our accountability to one another is aestheticized and our aesthetics mediate our accountability. We create community in this accountability, not in our common identities, but we need the identities for enacting the accountability. Identities give us our ingredients. We call to one another constantly through what we make the world to look like; what we cook up haphazardly and deliberately on a daily basis. These calls happen in constantly transforming codes; as soon as they become codes they are done away with, or artifactualized, put in recipe books. We splay them out on canvas, in fields, in knit caps, in galleries, on street signs, on fucking everything, entangling them to the point of madness, a madness that colors our world, and a madness that we do together. We are hungry for identities*

1 This follows Alicia Gaspar de Alba's use of the phrase "new kids on the block" in her book about the CARA Exhibit (101).

> *so that we can swallow them, vomit them up, and revel in what comes out. Identity is both precious and trash to us. Precious as memories, as our cherished abuelas y abuelos. Trash as definitions, as borders, as words are becoming less and less useful. Identity gives us tongues so we can bathe each other with soft and hard lashings. Identities fuel us. We need fuel to keep up with ourselves. We revolt against postmodernism and modernism and cultural preservation. But we thank them with a wink for what they gave us as we revolt.*
> *Rebozo [Man]*: dispatch from Nepantla

Enter *Rebozo [Man]* & A Note on Methodology

Rebozo [Man] in Nepantla is a performance work documented as a series of *fotoesculturas*[2] (Fig. 1, Fig. 2). It brings together my own body and a traditional Mexican rebozo, inscribed as they each are by the palimpsest histories of Mexicans, Mexican-Americans, and *Xican@s* in the United States. At the time of its first exhibition, the work was actively involved in two broad conversations —two revolutions, perhaps— that are ongoing and effervescent in San Antonio, Texas.

First, a methodological note as to my approach, which is not typically Art Historical, the discipline from which I hail: Why the performance? Art Historians do not usually make the work themselves that is then the object of their consideration. As a partial response, I offer a concept provided by performance studies scholar Jose Esteban Muñoz: the "intermedia" approach. As he puts it, "intermedia is a radical understanding of interdisciplinarity. The usage of intermedia that I am suggesting is interdisciplinary in relation to both artmaking protocols and taxonomies of race, gender, and sex" (Muñoz 116). Following the impulse to create *Rebozo [Man]*, a non-written creative work, co-immanently with P/philosophical and Art Historical writing came with a sense of liberation. Coming across Muñoz's formulation of such an approach was an apt and happy coincidence. Interdisciplinarity here is not deployed merely in the written, epistemological sense, but deeply at material and ontological registers. It articulates space in which one can write, create, and be, then examine and self-interpret that writing, creating, and being side by side, as opposed to doing so hierarchically. Besides allowing this for oneself

2 photosculptures.

and one's own work, it also provides a different ground from which to reach to other artistic works, again retooling and adding to methods by which Art Historians might approach objects of consideration. With this in mind, I stress, the images are not meant to illustrate the text. Nor does the writing explicate the photographs. And though identifiable as objects, neither remains static in relation to my daily inhabitation of the world. All three are mutually constitutive and are offered as such. Integral to the premise of this co-constitution however is that each operates on and produces logics immanent to its own objecthood and conditions of production which confront the logics of the others[3] on many registers from opacity to contradiction and, yes, metaphor in some instances.

Rebozo [Man] attempted agency in at least two ongoing conversations in *San Anto*. The first has to do with queerness and race in the geopolitical space of Texas, the borderlands y *la frontera*,[4] as Gloria Anzaldúa called it. This conversation is had by those working to carve out (safe) spaces for themselves in hostile conditions, struggling with both mainstream and localized cultural conditions and organizations of the social —not least of which by rigid and impoverished colonial and neocolonial categories of gender— that make this carving difficult. Though conditions are shared, negotiations of them are necessarily particular to one's daily realms. Thus, this paper is an articulation of one of these negotiations, my own, through writing, photography, performance, and community formation. Part of this negotiation, though particular, is necessarily a conversation about coalition amongst a community of queers as well. This serves as the transition from a discussion of the personal to a discussion of the systemic political and aesthetic implications running throughout the writing from the beginning.

The second conversation departs from this particularized narrative of negotiation and transitions into a conversation about community in order to outline the terrain of privileged and disavowed communities of artists and organizers in San Antonio, Texas as well as the sources of these acts of privileging and disavowal. From a brief analysis of hard

3 On the production of immanent logics within art objects and their monadic mode of encounter with other objects in the material world including us, the viewer, see "Situation" in *Aesthetic Theory* (Adorno 16-44).

4 the border.

dollars to a survey of the relationships between arts-based institutions by looking at two particular exhibitions, this is a sketch of the politico-aesthetic landscape in the same city. This sketch exposes the stakes at work in any creative practice that is activated in, inspired by, or exhibited within the constellation of spaces therein.

From his positions in these conversations, what questions can be asked by this *Tejano caló* speaking, queer, male body from *la frontera*, performing both traditional and conceptual stances with the traditionally Mexicana textile? What revolutionary movement, what turns and re-turns is he attempting to shoulder into motion? Why are his muscles tensed, his face grimaced? (Fig. 3)

The First Conversation: *Xican@* Queers in Space

Curious, I asked my *abuela*[5] recently if she had ever owned a *rebozo*.[6] I have never seen her with one, but she calls herself Mexicana, *no*? She replied, somewhat wistfully, "I did once, a nice black one, but I lost it a long time ago". This voice of loss echoed a letter she wrote me a few months prior. Then, I had asked her what she knew of our family's indigineity. This was her reply (Fig. 4): "...nadie de nuestra familia saben. Lo siento mijo. Lo unico que yo se es que creo nosotros los Mexicanos benemos de los Astecas y Spañoles [*sic*]".[7]

This lack of memory, poignantly distilled into the woven fabric of a now lost rebozo, signals an enduring success of coloniality: my Nana's *Mexicanismo*,[8] much less our family's indigineity, largely severed from our collective self-knowledge today. In the latter instance, the success of the first colonial encounter shows itself. Contemporarily, the loss of the *rebozo* signals imposed detachments from linkages with a homeland, Mexico. As colonially saturated as that nationalist construct may be, the idea of Mexico, as a nation, had for recent generations at least provided an idea of a people to which we could say we belonged. This detachment,

5 grandmother.

6 a shawl-like garment used exclusively by women in Mexico. There are heirloom rebozos as well as everyday ones, used for every purpose from child-bearing to protecting from cold and transporting goods.

7 "...no one in our family knows. I'm sorry son. The only thing I know is that I think we Mexicans come from the Aztecs and the Spanish".

8 *mexican-ness*.

exponentially increased with each generation, is an equally sinister colonial success, what is pointedly called *agringadismo*, or white-washing (colloquial terms meaning cultural assimilation), the modernization and current form of colonization to which my own family is subject. My family were once *rancheros*[9] who owned land and cattle along the border before it was the border. And so, even cuts to our links to Mexico repeatedly occur, as if the border, swinging its way south over our heads in 1848[10] snagged my *abuela*'s rebozo on its way, leaving her *desnuda por el otro lado, sin memorias*[11] to pass down to her children.

But coloniality was not entirely successful, surviving as it does in some of our language, our *comida,*[12] the ways we show *cariño*[13] that have not been whitened, are not *agringada*. *Y mi abuela*[14] does pass down some memories, even if they are in tatters. These tatters comprise *una mezcla de*[15] ingredients which provide their own revolutionary potential. *Rebozo [Man]* picks up these *piecitas,*[16] and the strain in his face and muscles expresses his effort to weave together new ways of being from them (Fig. 5). Laura Pérez, author of *Chicana Art: The Politics of Spiritual and Aesthetic Altarities*, calls this sort of practice "'membering":[17]

> This tactic of remembering has been understood in the work of the women in my study not as a politically paralyzing nostalgia for the irretrievable past but as a reimagining and, thus, as a reformulating of beliefs and practices. It is perhaps more precisely a politics of the will to remember: to maintain in one's conscious-

9 ranchers.

10 This is the year of the signing of the Treaty of Guadalupe Hidalgo, when the large swath of territory known as the U.S. Southwest officially changed hands from Mexico to the United States.

11 naked on the other side, without memories.

12 food.

13 caring, tenderness.

14 And my grandmother.

15 a mix of.

16 little pieces.

17 The quote here does not actually include the term "'membering"; it is however taken from the opening paragraph of a section entitled "'Membering the Spirit". Pérez uses the apostrophized abbreviation "'membering" to point to the act of not just recalling to memory past experiences of self or others, but of taking up these memories as ingredients in producing new bodies and new inhabitations of subjectivities, to forge and assemble new subjective and bodily 'members.

> ness, to recall, and to (re)integrate a spiritual worldview about the interconnectedness of life, even if it is fragmented, circulating, as its pieces have, through colonial and neocolonial relations (23).

What non-nostalgic reformulations is *Rebozo [Man]* attempting? The *rebozo* is for many *Mexicanas* a garment of inheritance, passed down from *madre* to *hija*,[18] a custom to which Chicana author Sandra Cisneros devoted her most recent novel, *Caramelo*, named for the color of an heirloom *rebozo* that figures prominently in the story of a Mexican/Mexican-American migrant family. Other matters of largely familial inheritance, at least early on in life, are constructions of racialized sex and gender. Philosopher María Lugones has complexly exposed gender as a construct afforded historically only to the bourgeois, and its ties to biology and compulsory heterosexuality as modern mythology (Lugones, "Heterosexualism"). "[Man]" in the title is bracketed in order to signal that the particular understanding of the coloniality of gender offered by Lugones lies at the work's heart.

I can see how my own family is bought into the "coloniality of gender" and the "colonial/modern gender system" (Lugones, "Heterosexualism"). Their particular investment in it expressed as Christian beliefs, conservative "family values", and so on. My queerness is not accepted there when it is put in explicitly sexual terms. So, among other things, *Rebozo [Man]* is a way to cope, and to resist neocolonial impositions in the forms of sex and gender for which my own family is a primary transmitter. As Chicana artist and critic Amalia Mesa-Bains has put it, "The spiritual memory reflected in the works of contemporary Latino artists is a memory of absence constructed from losses endured in the destructive project of colonialism and its aftermath [...] Art becomes social imagination through which essential worldviews and identities are constructed, reproduced, and even redefined" (9). Multiple acts of redefinition —or the troubling of standing definitions— through bodily performative, sartorial, and photographic artistic means characterize the work.

But intra-familial conflicts do not constitute revolutions per se. To consider this, I want to now take us from the site of my family to San Antonio, Texas. Enter some figures with whom *Rebozo [Man]* keeps com-

18 mother to daughter.

pany in *San Anto*, as it is called locally: *butchas, fags, tortilleras, mestizas, femmes, punks, jotos, dikes, jotas, hippies, mita y mitas, maricones, queers, pachucas*...[19] a whole panoply of racialized sexual identities. I do not offer these as a sociological taxonomy, a parade of difference to be celebrated or "investigated" for its own sake. They are displayed to highlight a *San Anto* populated by what I consider a critical mass of *Xican@* queers. To be able to say "*Xican@* queer" is itself a success of resistance in a blind spot of the colonial/modern gender system. It displaces the essentialism out of which the Chicano Movement grew in the 60's and 70's which was dependent on a heterosexist and heteronormative construction of The Chicano Nation, entirely dependent on The Chicano Family, and the Chicano and the Chicana —*el hombre y la mujer*— those who live, or desire to live, according to the coloniality of gender and race. We in the list, even as the labels ossify and grow obsolete on the page, performing their own unwelcome essentializing acts, are the inheritors of the troublesome, non-normativizing Chican@s who paved the way for us in their immediate rejection of these proscribed social roles under the rubric of the Chicano Nation and whose work we continue alongside them. *Rebozo [Man]* y *sus compañer@s*[20] are *Nepantler@s* (Anzaldúa), populating the in-between spaces that result from contradictory, co-constitutive social and cultural conditions particular to *la frontera entre México y los Estados Unidos*[21] —between Chicano/a and Gringo/a, Mexican and American, global and intimate, between sexual identities, between available terms for describing our bodily selves, between the mess of disparate historical trajectories of which we are constituted—.

Contrary to what the images are telling, and contrary even to Anzaldúa's self-reporting in her writing, Nepantla is not necessarily an isolated/isolating space, but can be a place where the marginal encounter one another lovingly and complexly. The next performative phase of *Rebozo [Man]* is concerned with this argument. It will follow Lugones, particu-

19 *butchas* [butch dikes], *fags, tortilleras* [a term for women who make tortillas, but also for lesbians], *mestizas, femmes, punks, jotos* [Spanish for "fags"], *dikes, jotas* [Spanish for dikes], *hippies, mita y mitas* ["half and halfs," bisexual, but more often transsexual], *maricones* [fags], *queers, pachucas* [butch dikes, but with the particular style following zoot-suit wearing, sling-blade toting Pachucos of the 40's and 50's]…"

20 and his companions.

21 the border between Mexico and the United States.

larly in her essay "On Complex Communication", in her further unpacking of the Borderlands as a site where

> those who cross over the confines of the normal (*atravezados/as*)" are open to communicative acts of sharing in one another's collective memories without reducing those communications and experiences to one another's terms. Though Anzaldúa historicizes her own crossing against the backdrops of the colonizing moments of 1492 and 1848, she offers us her own transformation in a communicative gesture that enacts a complex communication. She signals to us a desire for communication by presenting herself as an intercultural interlocutor, one that moves resistantly against the United States-Mexico border. She also presents herself as interested in our own disruptions and the memories that have led to them. Or, at least, she can be taken that way (Lugones, "On Complex" 81).

This is the non-isolating Nepantla that I am pointing to, an already complex destination inhabited and articulated by Anzaldúa, further complicated and taken as a site for making company by Lugones. And how these encounters and formations of coalition take place is also where *revolution* on a larger scale enters the scene. I want to identify what they/we enact together there as a "revolutionary love" for one another and the world based on a "differential consciousness" and a "hermeneutics of love" by which we re-read our *Xican@* pasts, enact our presents, and lay ground for our futures. These terms come from the work of Chela Sandoval, to be unpacked:

> Differential consciousness is described as the zero degree of meaning, counternarrative, utopia/no-place, the abyss, *amor en Aztlán*, soul. It is accessed through varying passages that can include the differential form of social movement, the methodology of the oppressed, poetry, the transitive proverb, oppositional pastiche, coatlicue, the middle voice. These puncta release consciousness from its grounding in dominant language and narrative to experience the meanings that lie in the zero degree of power —of

> differential consciousness— [...] These skills comprise the body of differential mode of social movement, and guide the deployment of its tactics —which include the equal-rights, *revolutionary*, supremacist, and separatist forms of resistance—. These tactics etch upon dominant social reality, language, narrative —upon the neocolonial postmodern global—. Together, these processes and procedures comprise a hermeneutic for defining and enacting oppositional social action as a mode of *"love"* in the postmodern world (my emphases) (Sandoval 146.7).

Rebozo [Man]'s company in the exhibition *El Mundo Zurdo*, described at length later, is full of examples: printmaker Cruz Ortiz took up shop in one corner of the gallery where he remained throughout the opening continuously producing straightforward prints —electric green ink on stark white paper— in his telltale font simultaneously inviting and demanding one to "dance con migo". Like much of his work including the pieces "te quiero darling – until I die", and "I think I'm falling for you otra vez", "dance con migo" deploys visual and verbal tactics that "etch upon dominant... language" as well as playing on tropes of love called out of their usual banality by precisely this deployment of *mestizo* language. Not only is it a mixture of Spanish and English, but standard syntax is played with as well, as the artist inserts a space between "con" and "migo", which on the one hand follows current popular trends especially in cyberspace, but is in no way "correct" according to standard rules of Spanish. More to the point, it reflects a Borderlands tongue particular to Texas and the U.S. Southwest, as it takes a Spanish word "conmigo" and lays it out according to the spacing of the would-be English translation, "with me", but without translating the words themselves. Thus, the works stand as punctum through which one is called to rethink repeated monolingual (and mono-syntactical) narratives of love rather than complying with them. Likewise, Fabiola Torralba's altar-installation at the show, entitled "Una herida abierta [an open wound]" (fig. 6), in being both home altar and gallery installation, acted as a punctum within the gallery-as-gallery, unsettling as it does the divisions between sacred and secular, private and public, kitsch and art. As a home altar originally intended as a gift for the artist's mother, now put on display in the

gallery, the piece enacts a differential consciousness that survives and speaks in and from both first and third world, forging a new poetics that disregards the distinction through precisely deploying its terms against itself. Alongside *Rebozo [Man]*, Ortiz's and Torralba's works are amongst a significantly larger set of *San Anto* dwellers working precisely here in a coalitional Borderlands, deploying revolutionary and loving tactics by producing out of a hermeneutics of love, a reading of the world that "summon[s] abstruse meanings beyond dualistic thought, meanings that shimmer behind all we know" (Roman-Odio 143).[22]

A conceptual space of conviviality, in trauma and otherwise, has been pointed to: Nepantla. And a conceptual framework of "revolutionary love" has been given by way of examples for the creative actions that take place there. But where do we —*Nepantler@s* who practice "revolutionary love"— hang out, and what do we do, as bodies? Where and how does the critical mass converge to make ourselves visible in the physical world of *San Anto*? We require an infrastructure in which to enact our rebellion, our arguably ongoing revolution, an infrastructure constituted in a system of creatively resistant homes, cafes, artspaces, reclaimed streets, and public parks —places where political organizers can meet, places queer *gente* and *atravezados/as*[23] can love, resist, and imagine ourselves anew—.

Second Conversation: Rebozo [Man] & Company On Tumultuous Terrain

It is not an overstatement to say that one of the most crucial nodes of this infrastructure is the Esperanza[24] Peace & Justice Center. Crucial, because as attested to by the constant and multivalent activity in the streets, courtrooms, classrooms, homes, and unnamed spaces of *San Anto* (these can be tracked on their highly active website and daily e-mails), those who run the Esperanza on a daily basis and its many associates are in a remarkably rigorous and real sense committed to their stated mission:

22 This remarkably apt description of the aim of deployments of Sandoval's formulation of differential consciousness comes from Clara Roman-Odio's illuminating reading of artist Alma Lopez's body of work also through Sandoval's work.

23 folk and bordercrossers.

24 Hope.

> The people of Esperanza dream of a world where everyone has civil rights and economic justice, where the environment is cared for, where cultures are honored and communities are safe. The Esperanza advocates for those wounded by domination and inequality —women, people of color, lesbians and gay men, the working class and poor—. We believe in creating bridges between people by exchanging ideas and educating and empowering each other. We believe it is vital to share our visions of hope [...] we are *esperanza* (Esperanza).[25]

The twenty plus year history of this place deserves a lengthy documentation of its own. For my purposes however, I will discuss it myopically as an art space, and one show in particular, the one where *Rebozo [Man]* made his debut alongside the aforementioned company. We found ourselves, placed ourselves, both squarely within the tectonic plates that converge in *San Anto*, those of multiple discursive politico-aesthetic fields and their supporting/constructing institutions, and in the heated joints at their collisions and uneven meldings.

What issues volcanically arose, though they never really subside, have to do with the state of funding for public arts in San Antonio. *Rebozo [Man]* is particularly concerned with two *San Anto* institutions. One is the venue of the work's first exhibition, the exhibit held at Esperanza in conjunction with *El Mundo Zurdo*, the second convening of the Society For the Study of Gloria Anzaldúa. The other is the Museo Alameda, a Smithsonian institution in San Antonio committed to works from Latin America and by Latinos/as in the United States. Here *Rebozo [Man]* interceded with questions of race, class, representation, and access to and distribution of public and private arts funds. Chronologically, his intervention began at the Alameda and the 2007 show that had another Mexicana/Latina textile as its focus, the *huipil*. Chicana author, critic, and self-proclaimed *escandalosa*, Barbara Renaud Gonzalez captured many Chican@s' outrage at the show, as well as gathered the crucial statistical and economic facts, in her blog entry from September 19, 2007, entitled "What's wrong with this picture? The Museo Alameda in San Antonio", which opens with a photograph from the show, Liz Garza Williams' *Hot!*

25 www.esperanzacenter.org

Hot! Hot! Renaud Gonzalez's critique follows two sets of related problems: institutional representation and distribution of public funds. She launches this two-pronged critique with her observational response to Williams' photograph: "The women who wear *huipiles* [in Mexico and Guatemala] look like Rigoberta Menchu —they are indigenous, brown, impoverished, marginalized, and supremely despised by the status quo—. They look like me. The Zapatista women wear them too" (Renaud).

By way of physical appearance, Renaud Gonzalez immediately locates the distinction between donning a garment as part of a contiguous practice and sustenance of indigeneity, political activism and the solidarity of women of color, and an ornamental donning, which even if sincere as an act of culinary appreciation —indeed because is its merely a culinary appreciation— is considered dangerous and suspect to those sensitive to the traditions and causes out of which given sartorial practices originate and in which they hold historical and contemporary currency.

On these grounds, it is obvious how *Rebozo [Man]* might be read against Williams' image. Both subjects appropriate a garment irreverently across certain lines of class, gender, and geography. However, whereas *Hot! Hot! Hot!* depicts this appropriation alongside images of consumption (peppers in the *molcajete* the figure nestles against her own body, the gleaming, indigenous-flavored jewelry) by a pristine and first-world-manicured body captured by a highly technically skilled portraiture practice and flawlessly finished photographic surface, *Rebozo [Man]* belies struggle both in content and medium. The *rebozo* is not easily worn, but is a discomfort for the subject, awkwardly inhabited, signaling his felt recognition that something is not right. There is no such recognition in the cloying expression of Williams' subject. And in contrast, there is nothing "hot" about burdened *Rebozo [Man]*, and it is the capture of this awkwardness that is aimed at, not the least of which is achieved by the formal aspects composed from the use of aged 35mm film, analog photography, and non-professional development on found scraps of photographic paper. What results is the image and appearance of a struggle to inhabit a position forged in ever-changing cultural conditions and against merely going with their flow of neo-colonial touristic consumptive practices. Instead he resists these toward forging a new and better, more "revolutionarily loving" protean identity that takes into account the histories of

those subjects, histories, and modes of being signaled by the garment and his tense relations to them.

This problem of representation is not solely located in this one image for Renaud Gonzalez however, but is tied to a disjunct between the Alameda's purported social mission "to tell 'stories by the people themselves'", and the lived demographics of *San Anto*. She points out that the majority of the 60% of the *San Anto* population that is Latino/a are "poor, working-class, without benefit of an education that gives them a context to understand their rich, hybrid experiences", and that despite the ostensible purpose of the Alameda, from her analysis of the Huipiles show, "the children from *el* Westside of San Antonio are going to learn that huipiles are for *las ricas* and *las gringas* and *las gueras*".[26] Her indictments are not delivered only at the register of representation however, but are also tracked on a history of fiscal irresponsibility and prejudice she exposes.

"According to trusted sources", Renaud Gonzalez reports, "Henry R. Munoz III, the founder of the [...] Museo Alameda spent $1.2 million dollars [*sic*] on the inaugural extravaganza [...] after the Alameda Board approved a half-a-million dollar budget". This is the first of economic laments Renaud Gonzalez voices. She also cites the twelve million dollar budget to renovate the site of the Alameda Theatre where the museum stands as well as the $630,000 considered by the City of San Antonio's Office of Cultural Affairs for the Alameda in the 2008 fiscal year. Lamentable, because as she sees it, and as many concur, this relatively young institution that held so much promise for a population in San Antonio that is continually economically disenfranchised has instead behaved complicitly with institutional museum practices that "Over thirty years ago, Chicana/o artists [...] raged at[:] the museum's elitism, cultural appropriation, sterilization —and the virtual exclusion— of historical and political context".

The Esperanza Center is one of these cultural centers established almost thirty years ago, an ongoing result of that raging, that stands just a few blocks from where the Alameda now looms. The City of San Antonio's Office of Cultural Affairs, which as Renaud Gonzalez noted, considered and gave over half a million dollars to the Alameda at its beginning, is just one of the City offices with which the Esperanza Center often finds itself in conflict. This conflict is due to the Esperanza organizers' insistence on a

26 rich women, white women, and light-skinned women.

radical, queer politics that is not a pragmatic one concerned with making a place at the table; I mean by this, crudely but succinctly, the assimilationist politics of those Latinos in the United States who *insist* on the term "Hispanic" or "Spanish" as a self-referencing signal of their conservative political worldviews. Indeed, this is the way the San Antonio advertising mogul Lionel Sosa, a major player in the coming to be of both the Alameda and the Huipiles show, refers to himself and other Mexican-Americans constantly in public venues. In the context of the U.S. Southwest, it is a semiotic tool taken up against the *mestizo* "dirtiness" that is constantly threatening to break the surface and seep out of their brown skin. The politics of those who work at and align themselves with the Esperanza are more concerned with knocking the legs out from under the table altogether so to speak. This is, as evidenced by their constant presence at City Hall and protesting in the streets, a threat to the largely conservative guardians of the political status quo in San Antonio.

However, conditions and people are not so distinct as, say, the concrete distance between the Esperanza and the Alameda suggests. For instance, many who figured prominently in *Huipiles* as artists, models, and discussants, such as Sandra Cisneros who has already been mentioned here, are involved heavily in both institutions. The example of Cisneros only briefly points to the rigorous critical work to be done in thinking the politics of *San Anto*'s rocky aesthetic topography. Cisneros' and others' positions require such complex inhabitations and analyses in *San Anto* because in this city histories are much more actively remembered in the day-to-day due to the more typically long-term and multigenerational patterns of residence there than perhaps in other cities like nearby Austin, whose population, including activists and particularly artists, is heavily marked by transience (though organizations like PODER [People in Defense of Earth and her Resources], and La Resistencia bookstore and Red Salmon Arts are notable exceptions). Every act of address is more complicated than its first impression tells. *Rebozo [Man]* is no exception.

As already mentioned, in 2009, two years after the *Huipiles* exhibit, the Esperanza Center hosted an art exhibit alongside the first conference organized by the Society for the Study of Gloria Anzaldua, entitled, *El Mundo Zurdo*. The program description:

> Exploring the writings and theories of Tejana, Chicana, lesbian, feminist, poet, writer, and cultural theorist, Gloria E. Anzaldúa, the *El Mundo Zurdo* Art Exhibition will present artwork reflecting Anzaldúa's concepts of border-crossing, borderlands, sexuality, education, spirituality, queer identity, Mestizaje, and Nepantla.

Rebozo [Man] was submitted along with a proposed wall text, which the show curators generously reproduced in full, that stated the projects direct aim at the *Huipiles* show two years prior, and just a few blocks away (Fig. 7):

> [...] this project is a response to '*Huipiles: A Celebration*' (Museo Alameda, 2007) and *Caramelo* by Sandra Cisneros and how through them I felt my own being in Nepantla. As far as *Huipiles* is concerned, I am responding to the formula '(Chicano/a) body + (Mexican/Latina) garment = meaning' and to the feeling that I both am and am not (both to deeply felt degrees) part of the *San Anto* community that was present and/or invested in the show, its controversies, and the debates that surround(ed) them.

Out of context, this does not seem so pointed. However, for an audience in *San Anto*, visiting frequently both the Alameda and the Esperanza, the neutered language was to be understood as the public face of more radical concerns like those voiced by Renaud Gonzalez. It is the cleaned-up version of the *chisme*[27] that active *San Anto* residents know well and participate in eagerly, reluctantly, inevitably. Placing work in a show at the Esperanza that explicitly and deliberately evokes an exhibit at the Alameda is an act of calling out, of provocation to critique and to revolt. It is the sound of this call that echoes in the empty space, soon to be populated, that surrounds *Rebozo [Man]* in Nepantla.

27 gossip.

Fig. 1. Josh T. Franco and Elyse Harary, *Rebozo [Man] #1*.

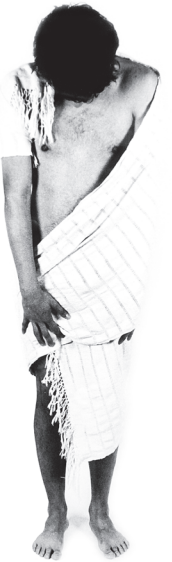
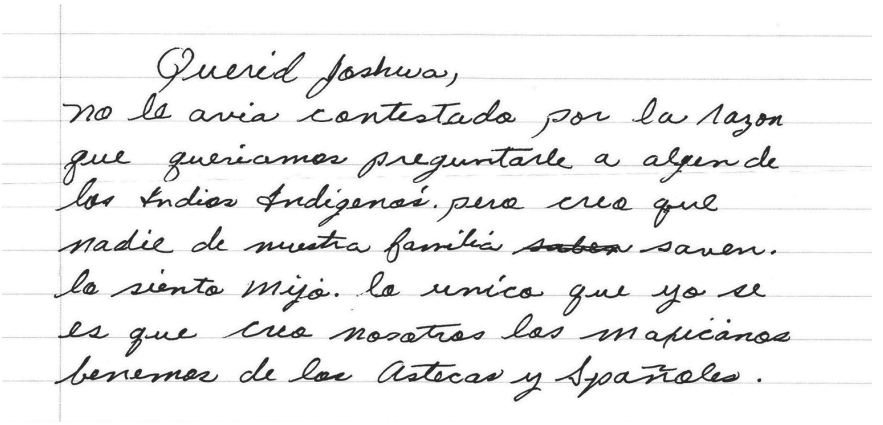


Fig. 2. Josh T. Franco and Elyse Harary, *Rebozo [Man] #4*.

Fig. 3. Josh T. Franco and Elyse Harary, *Rebozo [Man] #2*.



Querid Joshua,
no le avia contestado por la razon
que queriamos preguntarle a algen de
los Indios Indigenas. pero creo que
nadie de nuestra familia ~~saben~~ saven.
lo siento Mijo. lo unico que yo se
es que creo nosotros los Mapicanos
benemos de los Astecas y Spañoles.

Fig. 4. Esperanza Hernandez, personal letter.

Fig. 5. Josh T. Franco and Elyse Harary, *Rebozo [Man] #3*.

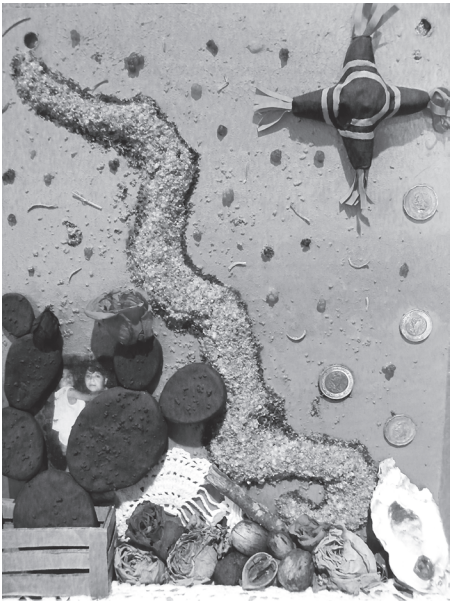


Fig. 6. Fabiola Torralba, *Una herida abierta, 2009*.

Fig. 7. *Rebozo [Man]* (exhibited at Esperanza Peace & Justice Center).

Works Cited

Adorno, Theodor.

"Situation". *Aesthetic Theory*. Trans. Robert Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Print.

Anzaldúa, Gloria.

Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Press, 1987. Print.

Gaspar de Alba, Alicia.

Chicano Art: Inside/Outside the Master's House. Austin: University of Texas Press, 1998. Print.

Gonzalez, Rita, Howard N. Fox, Chon N. Noriega.

Phantom Sightings: Art After the Chicano Movement. Los Angeles: University of California Press, Los Angeles County Museum of Art, 2008. Print.

Lugones, María.

"Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". *Hypatia*, vol. 22, no. 1, Winter 2007, pp. 186-209.

"On Complex Communication". *Hypatia*, vol. 21, no. 3, Summer 2006, 75-85. Print.

Mesa-Bains, Amalia.

"Curatorial statement". *Ceremony of Spirit: Nature and Memory in Contemporary Latino Art*. San Francisco: Mexican Museum, 1993. Print.

Muñoz, José Esteban.

Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity. New York: New York University Press, 2009. Print.

Pérez, Laura.

Chicana Art: the politics of spiritual and aesthetic altarities. Durham & London: Duke University Press, 2007. Print.

Renaud Gonzalez, Barbara.

"What's Wrong With This Picture? The Museo Alameda in San Antonio". *Las True Stories of San Antonio*. Blogspot.mx, n.d. Web 19 Sep. 2007.

Roman-Odio, Clara.
"Queering the Sacred: Love as Oppositional Consciousness in Alma Lopez's Visual Art", *Our Lady of Controversy: Alma Lopez's Irreverant Apparition*, Chicana Matters Series. Austin: University of Texas Press, 2011. pp. 121-147. Print.
Sandoval, Chela.
Methodology of the Oppressed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. Print.
"Todos somos esperanza".
Esperanza Center, n.d. Web. 27 June 2011.

¿Deconstruyendo el género? Representaciones del andrógino en dos novelas mexicanas: *El donador de almas*, de Amado Nervo y *La hermana secreta de Angélica María*, de Luis Zapata

Karen Poe Lang

Introducción

La ambigüedad genérica que presenta el andrógino lo convierte en una figura capaz de producir inestabilidad en la división jerárquica hombre/mujer, masculino/femenino, que estructura la concepción heteronormativa de la sexualidad. Como ha indicado Diana Maffía, "las creencias que sostienen este punto de vista conservador y patriarcal pueden resumirse en tres aspectos: los sexos son sólo dos (masculino y femenino); las relaciones sexuales tienen como fin la procreación y la familia es una unidad natural" (7). La figura del andrógino, aunque parece poner en crisis principalmente la primera de estas creencias, también es una representación que puede desestabilizar las otras dos. Es por esto que propongo analizar la construcción de esta figura en dos novelas mexicanas de distintos periodos: *El donador de almas,* de Amado Nervo, y *La hermana secreta de Angélica María,* de Luis Zapata.

En *El donador de almas* (1899), novela representativa del *fin de siècle* hispanoamericano, el andrógino aparece como símbolo de la crisis del modelo de relación convencional de pareja. En un relato de gran riqueza intertextual, el narrador hace una crítica incisiva del matrimonio burgués y del amor idealizado, y nos enfrenta con una lectura paródica del texto canónico de Platón, *El banquete*.

Casi un siglo después, Luis Zapata, considerado uno de los escritores gay más importantes de México, propone una nueva versión de este personaje. Más allá de la visión —parodiada en la novela de Nervo— de la androginia como la unión completa de dos sexos, Zapata construye un personaje que entra de lleno en la concepción contemporánea y normativa del hermafroditismo como el engranaje de órganos imperfectos o incompletos. Según Maffía, "tan fuerte es el dogma sobre la dicotomía anatómica, que cuando no se la encuentra se la produce. Cuando los genitales son ambiguos, no se revisa la idea de la naturaleza dual de los genitales, sino que se disciplinan para que se ajusten al dogma" (7).

En *La hermana secreta de Angélica María* (1989), el narrador también nos introduce en una enorme red intertextual, esta vez en diálogo con la cultura de masas. El/la protagonista, que carece de relaciones sociales y afectivas casi por completo, ha construido su precaria identidad a partir del cine y la música populares. Su proceso de socialización, metáfora acaso precisa de lo que ocurre actualmente con buena parte de nuestros niños, ha quedado en manos de los medios de comunicación colectiva.

La ausencia del cuerpo *en El donador de almas*.

Amado Nervo ya se había interesado en la figura del andrógino desde antes de haber escrito *El donador de almas*. En su cuento, publicado por primera vez en 1895, *Hermafrodita*, propone una reelaboración de la leyenda recogida por Ovidio en *Las metamorfosis*. Lo novedoso que presenta *El donador de almas* es el modo cómo la parodia y la ironía son utilizadas para deconstruir *El banquete*, uno de los textos fundadores del discurso amoroso occidental. Pero el texto de Nervo también ataca los fundamentos de la concepción burguesa del matrimonio, institución que cumple varias funciones legitimadoras del modelo heterosexual, al proponer la familia, la procreación y el sexo monogámico como sus valores hegemónicos. Otro rasgo importante del texto es que la sexualidad y el cuerpo femenino, como objetos de deseo, han sido borrados para concentrarse en exponer la imposibilidad del amor idealizado y hacer una burla explícita del matrimonio burgués.

El texto de Nervo establece una relación intertextual con *El banquete,* diálogo en el que Platón ofrece su versión del amor como un proceso de iniciación, capaz de conducir al amante y a su amado al claro de la verdad,

es decir, a la contemplación de la belleza. En la novela de Nervo no hay un proceso de iniciación y el amor no puede cumplir una función sublimatoria. Rafael, su protagonista, vive en carne propia el fracaso del amor, la degeneración de la relación y el estancamiento anímico; comienza y termina la novela en el mismo estado melancólico: hundido en el tedio. Propongo a continuación examinar la estructura capitular de la novela.

El texto da inicio con una escena de escritura: es domingo y el melancólico Rafael escribe su diario. De hecho, el primer capítulo de la novela se titula *Diario del Doctor*.[1] Pero lo que se anuncia como una novela intimista es rápidamente abandonado. El texto continúa con los segmentos titulados *La donación* y *El regalo del elefante*. En el primero se presenta el poeta Andrés Esteves, luego de haber proclamado su amor exclusivo por el doctor, para hacer la donación de un alma. En una escena de carácter homoerótico, los dos amigos conversan:

> —Ante todo, ¿crees que yo te quiero?
> —¡Absolutamente!
> —¿Que te quiero con un cariño excepcional, exclusivo?
> —Más que si lo viese... pero, siéntate.
> —¿Crees que a nadie en el mundo quiero como a ti? ¿Crees en eso?
> —Como en la existencia de los microscopios [...]
> —Todo hombre necesita un hombre...
> —Y a veces una mujer.
> —Tú fuiste mi hombre; tú creíste en mí; tú hiciste que llegara mi día; tú serviste de sol a esta pobre luna de mi espíritu; por ti soy conocido, amado; por ti vivo... (Nervo 122-123).

Curiosamente, aunque Esteves plantee la necesidad de un hombre para todo hombre, su regalo es un alma que habita un cuerpo femenino. A medida que avanza el relato, Alda, en su infinita sabiduría, transforma a Rafael en un médico de gran prestigio, infalible en sus diagnósticos.[2]

---

1 La novela de Nervo también realiza una crítica de la figura del médico y del discurso de la medicina. He trabajado este tema en *Eros pervertido. La novela decadente en el modernismo hispanoamericano* (Poe 64-71).

2 Alda podría, en cierta forma, compararse con Diotima —la mujer sabia que introduce a Sócrates en las artes amatorias y cuyo discurso es presentado en *El banquete*. Para un estudio de este personaje, ver ¿Por qué Diotima es una mujer? El eros platónico y la representación de los sexos (Halperin).

Pero, al carecer de cuerpo y de voluntad, Alda no puede amarlo. Es interesante que, siguiendo una larga tradición romántica, el personaje se enamore de Alda casi sin conocerla (y, evidentemente, sin haber visto su cuerpo de mujer). La imposibilidad de Alda para amarlo es, precisamente, el motor del amor desbordante del doctor. Con gran lucidez, el médico piensa en su situación:

> ¿Por qué agoniza el amor en el matrimonio? Porque poseemos al objeto amado. No poseerlo por un acto generoso de nuestra voluntad, alta y purificada; he aquí la voluptuosidad por excelencia. ¿Quién será aquel que haga deliberadamente de la mujer una estrella, que la coloque demasiado lejos de sus deseos, volviéndola así absolutamente adorable?
> ¿Quién será? ¡Seré yo!... Pero, al obrar de tal suerte, ¿no obro forzado por un deber? Yo no poseo más que a Alda, dado que Alda exista... Si poseyese a la vecina de Alda, es decir, a la mujer cuyo espíritu lleva ese extraño nombre, y con abnegada excelsitud la desdeñase para no acordarme más que de otra, de la incorpórea, de la prenatural que me ha sido dada, mi sacrificio sería digno de mí (Nervo 128).

Esta reflexión del doctor parece ser una alusión explícita a la estrategia del amor cortés, que ponía efectivamente a la mujer en un lugar inalcanzable para así poder amarla eternamente.[3] Lo novedoso es que el discurso nerviano desmonta la estrategia al explicitarla. Si bien este fragmento propone una ascesis, un distanciamiento, las peripecias del relato llevan a lo contrario: la fusión total de las almas en un mismo cuerpo, o más concretamente, en un mismo cerebro.

Además, es importante señalar que, de manera semejante a lo que ocurre en *El banquete*, mientras el amor idealizado es el contenido principal de los enunciados, el homoerotismo regula el plano de la enunciación. Al no existir un cuerpo femenino como objeto de deseo, la erótica de la mirada —de filiación claramente griega— se desarrolla en otra escena y con otros protagonistas: Esteves y Rafael. Estos sí pueden contemplarse

3 Sobre el tema del amor cortés existen, entre otros, dos textos clásicos: *El amor y Occidente* (de Rougemont) y *El amor cortés o la pareja infernal* (Markale).

y el narrador hace frecuentes intervenciones sobre sus cualidades físicas. Los ojos de los personajes masculinos no son descritos de manera objetiva, sino resaltando sus rasgos estéticos, su belleza. Lo más notable es que Nervo, además, se permite parodiar esta larga tradición del erotismo de la mirada, al hacer intervenir cómicamente al narrador. La donación del alma se ofrece del siguiente modo:

> —No debo decirte más. ¿Aceptas el regalo?
> —Pero, ¿hablas en serio, Andrés?
> —Hablo en serio, Rafael.
> —Mírame bien.
> (Pausa, durante la cual ambos se miraron bien).
> —¿De veras no tomaste café cargado hoy? (Nervo 125).

El paréntesis del narrador, además de evaporar el homoerotismo que lo antecede, le quita seriedad a la escena. La novela continúa con la narración de los éxitos diagnósticos del doctor y con una explicación de la situación de Sor Teresa, la monja que entra en un éxtasis casi permanente en un viejo convento de la capital mexicana, y quien presta un cuerpo mortal a Alda. Además, es introducido el otro personaje femenino del texto: Doña Corpus, la empleada del doctor. Su nombre juega un papel central en la narración: Doña Corpus tiene el cuerpo que le falta a Alda. Aunque posee el único cuerpo femenino que aparece en el relato, es totalmente incapaz de suscitar el deseo sexual.

Cuando ocurre la muerte de Sor Teresa por culpa de la imprudencia del doctor, Alda se aloja en el hemisferio izquierdo del cerebro de Rafael, mientras este se ve confinado al derecho. Esta repartición de la anatomía cerebral está asociada con cierta versión religiosa de la androginia. Según Muñiz, "una versión temprana mostraba a Adán como el primer hombre, que en su parte izquierda, era mujer" (31). Nervo utiliza esta cómica situación —a la que califica como hermafroditismo intelectual— para hacer una burla del amor y del matrimonio. *Luna de miel*, *Descensus avernis* y *El divorcio se impone* son los tres capítulos que narran las etapas sucesivas del fracaso del amor.

A diferencia de los grandes amores románticos —como Tristán e Isolda o Romeo y Julieta—, que nunca logran concretarse en el espacio tex-

tual, Nervo funde las dos almas en el sentido más perfecto que puede imaginarse: ambas ocupan un solo cuerpo. Pero la situación es insostenible. Al parecer, la proximidad corporal es la tumba del amor.

El andrógino Alda/Rafael viaja por el mundo en busca de Andrés para que los divida, a contrapelo de la versión de Aristófanes, personaje de *El banquete*, de Platón, quien argumenta que la separación de la unidad primordial es un terrible castigo impuesto por Zeus a la soberbia de los hombres. Según la participación de Aristófanes en este diálogo platónico, esta separación es la causa de la búsqueda sin fin de la mitad faltante que vendría a completar la unidad perdida.

La novela de Nervo propone una deconstrucción de las dos visiones principales del amor propuestas en *El banquete*. La androginia primordial sustentada por Aristófanes —que no casualmente era cómico— es el modelo parodiado centralmente por el hermafroditismo mental de Nervo: "Primero, había tres clases de hombres: los dos sexos que hoy conocemos y un tercero, compuesto de estos dos, el cual ha desaparecido para conservarse solo su nombre. Este animal formaba una especie particular y se llamaba andrógino, porque reunía el sexo masculino y el femenino" (Platón 34).

Como los hombres (en ese contexto, esta categoría también incluía a las mujeres y a los andróginos) eran tan robustos y vigorosos, concibieron la idea de escalar el cielo y combatir con los dioses. Entonces, Zeus decidió cortarlos por la mitad para debilitarlos y hacerlos más circunspectos.

> Cada uno de nosotros no es más que una mitad de hombre, que ha sido separada de su todo como se divide una hoja en dos. Estas mitades buscan siempre sus mitades. Los hombres que provienen de la separación de estos seres compuestos, que se llaman andróginos, aman a las mujeres; y la mayor parte de los adúlteros pertenecen a esta especie, así como también las mujeres que aman a los hombres y violan las leyes del himeneo. Pero a las mujeres, que provienen de la separación de las mujeres primitivas, no llaman la atención los hombres y se inclinan más a las mujeres; a esta especie pertenecen las *tribades*. Del mismo modo, los hombres que provienen de la separación de los hombres primitivos, buscan el sexo masculino (Platón 37-38).

En la concepción de Aristófanes, los seres humanos buscan desesperadamente la unión, la completud perdida a causa del castigo de los dioses. Por el contrario, en la novela de Nervo, la unión de dos almas en un solo cuerpo no es armónica. Más bien, los participantes la viven como un infierno.

Además de deconstruir la posición de Aristófanes, el texto de Nervo constituye también un rechazo a la visión socrática del amor, que es la que defiende el diálogo platónico. En *El donador de almas* no hay iniciación, no hay *claro de la verdad*, no hay adónde ir. El doctor Rafael Antigas termina la novela tan solo y triste como al principio.

Nervo desmonta la concepción de Aristófanes del andrógino como la fusión gozoza de dos almas que encuentran por fin la completud perdida. Pero la visión platónica de Eros, aquella que construye una suerte de reciprocidad erótica, también resulta insostenible para Nervo. En su novela no hay alteridad que complemente, no hay ni completud, ni reciprocidad; ni la distancia, ni la máxima proximidad son soluciones posibles al deseo erótico.

El cuerpo monstruoso en *La hermana secreta de Angélica María*

La novela de Luis Zapata se aparta de la concepción de la androginia primordial como una situación de completud sexual y representa al hermafrodita según los parámetros del discurso médico; es decir, como un monstruo cuya anatomía defectuosa le impide llevar una vida "normal", a no ser que se corrija con el bisturí.

La preocupación de los médicos es eliminar esa ambigüedad que se considera monstruosa, adaptar los genitales a las medidas que se estipulan aceptables y, si es posible, asegurar que en el futuro la persona pueda casarse y tener hijos. El sexo es equiparado con penetración y reproducción. El placer ni siquiera se toma en cuenta; de hecho, muchas de estas intervenciones lo impiden o dificultan gravemente (Maffía y Cabral 98-99).

La hermana secreta de Angélica María nos ofrece la desgarrada historia de un personaje dividido en tres: Alvaro, Alba María y Alexina. Al inicio del relato, las tres historias se desarrollan de forma paralela —el lector ignora que se trata del mismo personaje—, para luego converger en un mismo sujeto que va modificando su nombre, su género y su cuerpo. Esta estructura compleja y novedosa, desde el punto de vista formal, no es presentada en forma cronológica; el lector debe organizar los distintos tiempos de la subjetividad del personaje.

Alvaro es un joven estudiante que vive con su abuela en un pueblito mexicano. Al morir esta, el adolescente se transforma en la mediocre cantante Alba María. Finalmente, y luego de una intervención quirúrgica que lo convierte en "la mujer perfecta", el personaje se desembaraza de Alba María (todavía hermafrodita) y asume la identidad de Alexina, "mujer de lava y fuego" y bailarina de cabaret.

Cabe señalar que el nombre Alexina[4] puede ser leído como una referencia intertextual a la autobiografía de Herculine Barbin, cuyo apodo era Alexina B. Este libro, publicado y prologado por Michel Foucault en 1978, narra la historia trágica de una mujer a quien su confesor espiritual y varios médicos que examinaron su cuerpo, obligaron a cambiar de sexo. Este hecho provocó que se suicidara a los 29 años. Es posible suponer que Luis Zapata tuviera conocimiento de ese libro.[5]

Al igual que la de Nervo, la novela de Zapata es relatada por un narrador omnisciente. En ambos casos se rehúye la primera persona, como si el cuerpo de un hermafrodita fuese un lugar incómodo o inhabitable. Además, ambos textos evitan, casi fóbicamente, cualquier contenido sexual o erótico y, sobre todo, eliminan el placer de la vida de sus personajes.

La novela se compone de tres episodios: *Mi vida es una canción*, *Vivir de sueños* y *El cielo y la tierra*, que hacen referencia a canciones y películas de la cultura popular mexicana. Estos títulos, un poco cursis, ironizan y crean un contrapunto con la terrible vida "real" del personaje, que encuentra una falsa salida a sus problemas en el cine y la música románticos.

Alvaro se siente identificado con Angélica María, a quién copia la firma, escribe cartas y sigue los avatares con una precisión obsesiva. Su fascinación es tal, que en su ensueño llega a creer que la popular cantante es su hermana biológica. Al morir su abuela, único sostén afectivo y económico en la vida, Alvaro se viste como mujer, se cambia el nombre y viaja al Distrito Federal, en donde toca a la puerta de la casa de la popular cantante. El episodio termina con el primer internamiento de Alba María en una institución psiquiátrica. De ahí logra salir gracias al asesinato de una enfermera, a quien roba el uniforme y la identidad para poder escapar.

---

4 Es curioso que también la protagonista hermafrodita del filme *XXY* (2007), de la directora argentina, Lucía Puenzo, se llame Alex.

5 Sobre el tema de la autobiografía de Herculine Barbin ver, además del texto de Foucault, *Fuera del género. Criaturas de la imaginación erótica* (Echavarren).

Quisiera referirme brevemente a dos aspectos de la construcción del personaje. El texto está planteado como una parodia de las novelas de aprendizaje y formación, pues, en lugar de "formarse", el ingenuo adolescente en esta novela termina convertido en un antisocial, como consecuencia de la crueldad de la misma sociedad. Aunque es importante la denuncia que el texto hace sobre la discriminación y la crueldad que las personas con una constitución sexual diferente de la norma deben soportar, a mi parecer, el/la protagonista es presentado/a con una dependencia excesiva del mundo exterior. A tal grado que, paradójicamente, su identidad subjetiva parece sostenerse en la locura, el único medio que le queda para soportar el rechazo del prójimo. Al narrador le parece impensable que un hermafrodita pueda encontrar amor, ternura o amistad en la sociedad mexicana de la época. Por otra parte, el personaje vive su cuerpo como una maldición irrevocable.

Alvaro está codificado como un homosexual afeminado. De acuerdo con el relato, cada vez que va al cine (su actividad preferida), sufre si en la pantalla aparece algún personaje afeminado, pues sus conocidos, quienes también están en el público, pueden aprovechar la ocasión para molestarlo y hacerle burlas. Alvaro ha crecido en la ignorancia total de su situación. Nadie le ha explicado el misterio de su anatomía y, por suerte, ningún médico ha intervenido quirúrgicamente en su cuerpo para hacerlo concordar con la concepción binaria del género y la identidad sexual. El texto da a entender que, desde pequeño, Alvaro fue abandonado por sus padres, incapaces de tolerar su secreto.

Una escena paradigmática en la construcción de su identidad sexual ocurre en su pueblo natal, con Toño, su único amigo. En sus primeros escarceos eróticos, Toño descubre la desnudez del cuerpo de Alvaro y el secreto de su hermafroditismo:

> Toño lo empuja: los pantalones bajados hasta los tobillos le impiden cualquier movimiento y cae. Toño puede entonces separar las piernas de Alvaro y observar detenidamente su sexo, con una mezcla de repugnancia y curiosodad: bajo la verga, aún no desarrollada del todo, y donde deberían estar los testículos, hay una rajada como la de las mujeres de las fotos, rodeada por un bello incipiente. Como si estuviera ante un animal asqueroso, Toño va-

> cila en tocarlo: la fascinación de lo único, de lo irrepetible. Lo mira fijamente (Zapata 87).

Esta escena marca definitivamente la vida y los avatares de la identidad de Alvaro. La mirada fija de su amigo sobre sus genitales lo hunde en la vergüenza y la desolación. Toño, quién ya no quiere ser amigo de Alvaro, se aprovechará de esta información para chantajearlo.

> Alvaro siente, por primera vez, el abismo entre él y los demás. Ya no se trata únicamente de la consciencia de ser distinto, que antes le permitía, al menos, albergar la esperanza de la comprensión. Ahora se siente como si hubiera dado un paso hacia un precipicio. Presiente que, a partir de este momento, su vida ya no volverá a ser la misma. Empieza a tener miedo: si su amigo divulga su secreto, ya nunca lo dejarán en paz: tal vez no solo sea el blanco de burlas despiadadas, ni el monstruo al que todos quieran ver; lo aterra, sobre todo, la posibilidad de que pretendan satisfacer en él sus apetitos sexuales (Zapata 87).

A pesar del rechazo, Toño se siente atraído por Alvaro. Por esto, le da una cita en las afueras del pueblo e intenta violarlo. Alvaro se defiende y mata a su examigo con una piedra en la cabeza. Luego, arroja su cuerpo inerte a un barranco. En ese momento, da el primer paso en pos de su destino trágico.

Zapata subvierte el sentido de la novela de formación o *bildungsroman*, al convertir a su protagonista hermafrodita en un asesino. Debido al terror de que su secreto sea divulgado, pero sobre todo, a despertar el deseo sexual de su ahora examigo, Toño, Alvaro debe reaccionar. De este modo, se inicia su carrera como un asesino que va cambiando de sexo y de nombre para ocultar sus crímenes. Cabe resaltar que los asesinatos seguirán el mismo patrón: Alba María mata a los dos hombres que procuran poseerla, ya que ella, como los ángeles, no conoce el deseo ni el placer sexual. Además, toda la violencia que ha introyectado a lo largo de su vida se revierte en el mundo exterior, como muestra la siguiente escena:

> Saña María, que de una vez te las pague todas, lo sacas ahora ya lleno de sangre como tus manos y, aunque te da asco, agarras con una mano ese zanate prieto y desplumado que aún no pierde la erección, y con la otra el cuchillo, ese cebollero que corta de tajo su instrumento de pecado, y nunca habías pensado que el ruido de la carne al ser cortada fuera así, y él ya no se mueve, y se lo pones en la boca abierta por el dolor y piensas que finalmente ya logró que se lo chupara alguien aunque fuera él mismo [...] (Zapata 97-98).

El otro aspecto que quiero destacar es el modo conservador como aparece representado el cuerpo hermafrodita. Como si la anatomía fuese destino ineludible, el narrador es incapaz de imaginar siquiera la posibilidad de que haya deseo o placer sexual en un cuerpo ambiguo. Durante todo el texto, y a pesar de los cambios y transformaciones, el protagonista vive su cuerpo como una maldición:

> En la pubertad, Alvaro siente que su cuerpo está cambiando: ciertas zonas parecen abultarse, como heridas infectadas que apenas pudieran contener la pus: [...] Un germen maldito comienza a desarrollarse en su piel y en sus órganos: los invade; crece sin que pueda controlarlo, ni siquiera percibirlo; pronto será otro: la naturaleza —Dios— peca a través de él, transformándolo (Zapata 43).

Al comentar las autobiografías de personas intersexuales, Mauro Cabral señala que "la experiencia intersexual es la de un *pathos* trágico" (294). Las personas que, siendo niños, fueron operadas para hacer concordar su anatomía con la visión generizante, sienten que no se les dejó decidir sobre su futuro, su sexualidad y sus deseos. Llevan en sus cuerpos las marcas de la ideología binaria de sus médicos, la angustia social de estos ante un cuerpo que desmiente la categorización dual que nuestras sociedades han establecido como normal. Pero, además, en muchos casos, su vida ha quedado inevitablemente ligada al sistema hospitalario que debe atender las infecciones y los desarreglos creados por este mismo sistema.

La novela de Zapata también aborda este problema al presentar un médico que le ofrece a Alba María la oportunidad de cambiar su vida por medio de una cirugía reconstructiva:

> —Yo puedo hacer de ti la mujer de tus sueños —dice el doctor Angel Morán, sonriente, optimista, con un leve temblor [¿está nervioso?] en el labio superior, como si estuviera a punto de ganar una apuesta contra el destino.
> —Ay, doctor, mi único sueño es no ser yo... y, sin embargo, es un sueño im... impo... imposible (Zapata 121).

A pesar de que Alba María toma la decisión de operarse cuando es adulta, esta vía tampoco la ayuda a resolver sus problemas existenciales, ni sobre todo, su profunda soledad. Por el contrario, la operación es fuente de nuevos problemas. Alexina no se siente bien con su nuevo cuerpo ni con su nueva identidad sexual, ahora libre de toda ambigüedad:

> La sonrisa se desvanece para dar paso a una expresión de estupor: no esperaba ver ese rostro hinchado lleno de moretones y cicatrices. No esperaba ver ese rostro que es tal vez el que siempre la ha vigilado desde los espejos. Instintivamente lo cubre con sus manos, un grito de terror pugna por salir de sus entrañas. Se siente a punto de desmayarse (Zapata 126).

Este primer encuentro con su imagen da paso al reconocimiento de su nueva anatomía:

> En un impulso inconsciente, y solo para comprobar lo que ya sabe [...] lleva la mano hasta sus pechos, ahora voluminosos y redondos, y hasta su entrepierna, donde nada empaña ya su condición femenina: precisamente por esa carencia, ahora si es una mujer completa: se gesta en ella la Verdadera, la Mujer de Lava y Fuego. La que enloquecerá de pasión a todos los hombres (Zapata 126).

Pero la euforia por su nueva condición corporal y genérica dura poco y la oferta del doctor devela su costado oscuro. Alexina debe someterse de por vida a múltiples tratamientos hormonales, a drogas que le permitan sobrevivir a la depresión, a medicamentos excitantes para encontrar la energía perdida que la haga salir al escenario y bailar, al alcohol para poder dormir.

> Ese cuerpo ajeno, por el que páginas atrás sintió fascinación, ahora la traiciona, se burla de ella y la sorprende con salidas inesperadas: un temblor (¿quizá reumático?) recorre su pierna derecha hasta alcanzar su nalga; una ligera deformación se insinúa en su pecho (¿algún tumor?); el sueño la amenaza en los momentos más inoportunos (tiene que reprimir un bostezo en medio de una actuación, por ejemplo), o la vence en una silla del camerino compartido [...]
> Además, de repente extraña a Alba María (Zapata 143).

La novela de Zapata recoge el sentido trágico de la existencia, pues su personaje termina hospitalizado en una institución para enfermos mentales, totalmente fuera de la realidad y convencido de ser la hermana secreta de Angélica María.

Conclusiones

Una vez analizados los dos textos, es posible establecer algunas conclusiones. La breve novela de Amado Nervo utiliza el símbolo del andrógino (al que él llama hermafrodita intelectual) para socavar las bases ideológicas del matrimonio burgués. A diferencia del matrimonio medieval, que era un acuerdo económico entre las familias, el matrimonio moderno se fundamenta en la creencia de que es posible domesticar al amor apasionado y encerrarlo en las leyes de la monogamia —sobre todo, para las mujeres— y de la sexualidad como vehículo de la procreación. A diferencia del texto de Zapata —que es una especie de parodia de la novela psicológica—, el relato de Nervo presenta personajes que son figuras, representaciones estéticas de sus ideas. A partir de una deconstrucción de las tesis sustentadas por Aristófanes y Sócrates en *El banquete,* de Platón, Nervo nos ofrece una ácida crítica de uno de los pilares de la concepción heteronormativa de la sexualidad. Como dice el narrador en tono jocoso, "el matrimonio procede del amor como el vinagre del vino" (Nervo 129).

La novela de Luis Zapata constituye un esfuerzo —notable para la época en que fue escrita y para el contexto hispanoamericano— por visibilizar las terribles condiciones de vida de las personas con una conformación sexual que escapa de los parámetros de la "normalidad". Este aspecto del problema —a saber, la crueldad y la saña con que el orden

social reacciona y marginaliza a los seres diferentes— está bien retratado en su texto. Sin embargo, la construcción de su personaje no le deja escapatoria. Por una parte, Alvaro/Alba María/Alexina, en su triple personalidad, son personajes carentes de interioridad —a pesar de que el texto está estructurado como una novela psicológica— y resultan objeto de una mirada irónica. El núcleo de sus vidas gira en torno a la idea, vehiculizada por la cultura de masas, del triunfo como artistas de la canción popular mexicana. Sus personajes carecen de espesor dramático y llegan casi a la caricatura. El mayor problema de este enfoque es que el cuerpo hermafrodita es presentado como un cuerpo monstruoso e inaceptable para la sociedad. El texto pierde así la oportunidad de criticar el modelo normativo, aquel que dicta cómo deben ser la anatomía genital, el deseo sexual y la identidad de género, y por el contrario, se hace eco de una concepción normalizadora de los cuerpos y de los deseos de las personas. El cuerpo hermafrodita en *La hermana secreta de Angélica María* está representado desde la perspectiva de la mirada médica, es decir, como un objeto irremediablemente abyecto, incapaz de sentir el menor deseo sexual, ni el más mínimo placer.

Obras citadas

Cabral, Mauro, Gabriel Benzur
"Cuando digo intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad". *Scielo* s.f. 1-22. Web.

De Rougemont, Denis.
El amor y Occidente. Barcelona: Kairos, 1986. Impreso.

Echavarren, Roberto.
Fuera del género. Criaturas de la imaginación erótica. Buenos Aires: Losada, 2007. Impreso.

Foucault, Michel.
Herculine Barbin llamada Alexina B. Madrid: Revolución, 1978. Impreso.

Halperin, David.
¿Por qué Diótima es una mujer? El eros platónico y la representación de los sexos. Córdoba: Edelp, 1999. Impreso.

Maffía, Diana, ed.
"Introducción". *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras, 2009. Impreso.

Maffía, Diana y Mauro Cabral.
"Los sexos ¿son o se hacen?". *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Ed. Diana Maffía. Buenos Aires: Librería de mujeres Editoras, 2009. Impreso.

Markale, Jean.
El amor cortés o la pareja infernal. Barcelona: Medievalia, 1998. Impreso.

Muñiz, Elsa.
"Cuerpo andrógino: de la incertidumbre a la trasgresión". *Memoria* 189, noviembre 2004, 27-33. Impreso.

Nervo, Amado.
"El donador de almas". E*l castillo de lo inconsciente. Antología de literatura fantástica*. Ed. José Ricardo Chaves. México: Conaculta, 1999. Impreso.

Platón.
El banquete. Bogotá: Edilux, 1989. Impreso.

Poe, Karen.
Eros Pervertido. La novela decadente en el modernismo hispanoamericano. Madrid: Bibioteca Nueva, 2010. Impreso.
Zapata, Luis.
La hermana secreta de Angélica María. México: Cal y Arena, 1989. Impreso.

Kahlo, Kristeva y Prado: retratando el "porvenir de la revuelta" poética

María L. Figueredo

Todo es todo y uno.
La angustia y
el dolor, el placer
y la muerte
no son más
que un proceso
para existir,

la lucha revolucionaria

en este proceso es una puerta
abierta a la
inteligencia.
Frida Kahlo, *Diario* (1947)

La boca se abrió y salió la luz que me alumbraba pisando bellas
hojas y bellos pétalos.
Allí convertidas en polvo yo lucía mejor.
Nadia Prado, © *Copyright* (2003)

Los textos poéticos de Frida Kahlo (1907-1957) en su *Diario* (publicado enteramente por primera vez en 1995) y los poemas de la escritora chilena Nadia Prado (1966) en © *Copyright* (2003) tienen un punto en común. De acuerdo con lo dicho por Julia Kristeva en sus estudios *El porvenir de la revuelta* (1999) y *Revolt, She Said* (2002), ambos textos reinterpretan el concepto de *revuelta* como la revelación de la libertad, que es la búsqueda en primera voz, pero con apertura hacia el diálogo maduro, y no cerrado en sí mismo, con una capacidad profunda de incorporar la sensibilidad desgarradora a flor de piel. La revuelta es una mirada ensimismada que en todo se refleja, cuyo fin colectivo no borra la sutileza de cada voz: "Todo es todo y uno". En la actualidad, Prado hace lo que Kahlo intentó hacer al romper con las máscaras sociales para llegar a la médula de que todos compartimos como vivencia humana: "Allí convertidas en polvo yo lucía mejor".

Estas obras metaforizan la revuelta como el acto de alzar la mano hacia la sensibilidad, cuyo fin es liberar al sujeto de los límites impuestos por círculos cerrados de poder. Ambas ponen de relieve la búsqueda de la libertad a través de la exaltación de la vulnerabilidad. Cada una, desde su propio contexto, manifiesta lo que, desde 1968, Kristeva ha venido proponiendo como el potencial de la revuelta en el siglo XX: premiar la sensibilidad por encima de la fuerza bruta. Estas artistas no descartan la idea de revolución, sino que la miran de frente para reflejarse en ella y así recuperar la piel y su contacto con el mundo, en una implacable revelación de lo que yace debajo de la violencia.

Kristeva nos proporciona las ideas de revuelta y de revolución —en sus concepciones sociopolíticas—, cuyos objetivos a menudo fallan, pero dejan revelaciones hondas en la psique y en el alma. La hipocresía de los sistemas que intentan suplantar un orden injusto con otro igualmente corrupto, que beneficia a unos pocos, es observada por el yo, que sabe que la única manera de vencer el egoísmo ajeno es analizar, primero, cómo sería posible en uno mismo. Esta capacidad de interiorización se distingue en el arte de Frida Kahlo y en los efectos de la Revolución Mexicana en ella. A esto se suman los problemas de salud que esta mujer, hija de un inmigrante alemán y una indígena católica, expresa en sus pinturas y en su *Diario* a lo largo de su vida adulta. Las expresiones de su *Diario* son la contrapartida verbal de su pintura.

A su vez, en el arte de la poeta chilena Nadia Prado encontramos algo que se expresa de modo similar: a partir de la revolución chilena, la cual fracasó y fue mutilada por Pinochet, la poeta lucha desde su propio arte y con el arte compartido en espacios comunes (*underground,* al principio; en internet, estadios y foros públicos, después).

Mediante el imaginario y el lenguaje propios con que se cuestiona todo, Kahlo y Prado llaman la atención hacia la definición misma de la revolución, aquí definida como el intento de reestructurar los sistemas de poder desde los centros de poder mismos, y de la revuelta, un movimiento desde las esferas más marginadas, donde lo íntimo y lo particular aparecen con mayor relieve. Al cuestionar todo, su palabra poética posibilita un futuro diferente, en el que las preguntas se viven con sensibilidad. En *El porvenir de la revuelta*, Kristeva define esta sensibilidad como "el amor por la otra lengua" (55). Cuando todo se siente como por primera vez, cuando cada palabra es un descubrimiento y la comunicación una salvación de gracias compartidas, sucede algo parecido a lo que pasa cuando se habla una lengua extranjera: "el ser hablante habla naturalmente la lengua de los suyos, lengua materna, lengua de su grupo, lengua nacional. Cambiar de lengua es equivalente a perder la naturalidad, a traicionarla o, por lo menos, a traducirla" (55). Tal es la sensibilidad de los escritores: todo escritor es un traductor "que sueña con la amplitud mental de todos y también un profeta que anuncia y construye con entusiasmo la utopía del paraíso cosmopolita" (57).

Siguiendo esta idea, Kristeva plantea, con su propuesta de revuelta, que la literatura es una herramienta de creación para esos mundos que queremos crear: "¿Acaso Mallarmé no había escrito que toda literatura propone 'una palabra total, nueva, extranjera a la lengua?'" (57). En ese país de "los constructores de lenguas" (57), que son los poetas, encontramos algunos que dejan refugios que permanecen de pie a través del tiempo.

Kristeva: retratando el "porvenir de la revuelta"

Si la revuelta intenta recuperar la sensibilidad y rescatarla en la construcción socio-política, es necesario que se convierta en un ejercicio diario. Los artistas capaces de crear una revuelta revelan el camino para llevarla a cabo, como lo han hecho Kahlo y Prado. Prado pertenece a la llamada *Generación del 87*, un grupo de poetas que durante el gobierno de

Augusto Pinochet sobreviven creando poesía y participando de algunos eventos *underground* para evitar la represión política. Junto a ella están Andrés Morales, Malú Urriola, Victor Hugo Díaz, Luis Riffo, Marta Manríquez, Miguel Ángel Manosalva, Tadeo Luna e Isaías Carrillo.

En el proyecto colaborativo *Poesía es* + (2002), Prado y Urriola crearon una obra de instalación móvil en un globo aerostático, mientras recitaban sus poemas por encima de los espacios públicos de Santiago, que habían sido centros de opresión durante Pinochet. Al salirse del libro y llevar sus textos poéticos a los espacios normalmente reservados para anuncios de publicidad, rearticulan el paralelismo entre el arte y el comercio, para intervenir poéticamente en lugares enturbiados por atrocidades históricas y desmemoria.[1]

De acuerdo con Urriola, el objetivo de este "vuelo de poesía" es hacerla visible para que la composición poética, que ha sido devastada por la estética publicitaria y por el consumismo incesante del mercado, tome cuerpo. Como nota Prado al hablar sobre la iconografía inscrita en las entrevistas que aparecen en Internet, o en fotografías que registraron las presentaciones de este proyecto, "todo eso es efímero, sí, volátil quizás, pero hay un registro que queda circulando por algún reducto, unos escenarios que algo nos dicen en el momento que irrumpen o que otros los hacen irrumpir [...] Ello era posible visibilizando el texto poético, una manera de hacerlo brevemente masivo, una ilusión que la gente tendría ante sus ojos" (cit. en Chávez 2).

Para Urriola, "*Poesía es* + es el punto de partida o de llegada de poéticas que si bien son distintas coinciden en un grado poético que hemos denominado *Desrealismo*", que de acuerdo con la visión de Prado, consiste en "aproximar el ojo social y darle una posibilidad distinta de aparición al cuerpo poético" (cit. en Chávez 4).

En © *Copyright,* de Prado hay una búsqueda de los "cuerpos de antaño y de ahora" (2). Al indagar el pasado en su corporalidad, la escritora implica el cuerpo interior recordado en su palabra poética: "el cuerpo incluso pide su área derramada / en su apnea y su área babélica en noches en que se clava el cristal hacia sí misma / el cuerpo y el río el río con sus

1 Como el Estadio Nacional, ex-centro de represión y tortura durante los primeros años de la dictadura militar, y el San Antonio, "un puerto de pescadores duramente golpeado por la cesantía" (Urriola cit. en Chávez).

cuerpos de antaño y de ahora / razones distintas ¿o las mismas razones?" (2). La forma que emplea para lograr este cuestionamiento es el reflejo de su cuerpo en el ambiente natural, y viceversa: "allí amapolas y nada más es necesario / ya nada puede terminar lo inacabado / inconclusa mi área / puedo volver siempre / puedo volver siempre" (2). Esta revuelta implica el revertirse al proceso interior para ir creciendo, pero sin ninguna mención del progreso tecnológico ni económico como objetivo.

Por el lado contrario, si son herramientas para lograrlo, puestas al servicio de ese cuestionamiento constante, pueden también tener efectos negativos (como en "las aguas sucias", que aparecen en los versos siguientes). La revuelta propuesta por el acto creativo de mirarse en esa interiorización del mundo natural es un retorno al cuerpo y a su emplazamiento en la geografía compartida, que es cuerpo individual y es cuerpo como filtro y red hacia los demás: "no llegar a la frontera pero te prometo que a diario intentaré cruzarla / y mirar al cielo y allí mientras sangran mis narices / sí, ser 'peregrino es ponerse en camino' / aunque siempre quedo aquí mirando a través de las aguas sucias / se deja atrás la praxis y más allá hacia adelante algo por hacer" (Prado, *Copyright* 2). El "más allá hacia adelante algo por hacer" implica acción. En términos de Kristeva: "La revuelta, como *vuelta-retorno-desplazamiento-cambio*, es la lógica profunda de una cultura que yo quisiera rehabilitar pues su agudeza me parece hoy amenazada" (*Porvenir* 5-16).

La búsqueda de lo sensible, o lo sentido que tenga sentido

Las revoluciones del siglo XX no pudieron superar la corrupción y el declive típicos de la jerarquización de poderes y el control de los sistemas de gobierno. ¿Quién puede negar esto al examinar la historia y la situación mundial actual?

Para Kristeva, el fenómeno de 1968 fue un movimiento mundial que contribuyó a reestructurar la vida privada de manera inaudita (*Revolt* 18). Hoy, aunque aquellas revoluciones históricas han dejado diferentes vacíos y deseos incumplidos, lo que sobrevive de ellos es el sentido de *revuelta*, que nace del cuestionamiento constante, y de un énfasis en el deseo de recuperar la sensibilidad. Se insiste en "experiencias en las que se prolongue y se renueve este trabajo de revuelta que, a pesar de errores y crisis, abre la vida psíquica exponiéndola a una infinita *re*-creación"

(Kristeva, *Porvenir* 17). Como plantea Fuentes, el arte de Kahlo le sirve para reconciliarse con sus circunstancias y con la interpretación que puede darles, a partir de esta toma de consciencia: "The horrible, the painful, can lead us to the truth of self-knowledge. It then becomes beautiful simply because it identifies our very being, our innermost qualities" (Fuentes 16). La paradoja es la necesidad de permanecer sensible en ese encuentro y no sucumbir a la evasión ni al contraataque.

El *Diario* de Frida Kahlo: palabra/parábola

Tomemos como punto de partida la palabra creativa en forma poética de una de las más reconocidas artistas de arte visual del siglo XX: Frida Kahlo. A partir de la década de 1980, se da una apreciación internacional de su obra en los círculos académicos —particularmente, los norteamericanos y europeos—, quienes amplían la resonancia y el significado de sus ideas, su vida y su arte.[2] La aparición de este interés coincide temporalmente con la publicación del *Diario* de Kahlo en español, en 1992, y con su traducción al inglés, en 1995. Nadia Prado comienza a publicar su poesía también en estos años: *Simples Placeres* (1992), *Carnal* (1998) y © *Copyright* (2003), y presenta la instalación *Poesía es* + al aire libre *en* 2002. A pesar de la distancia temporal y geográfica, en la obra de Prado se trazan puntos de contacto con la noción de *revuelta en relación al cuerpo,* que Kahlo expresó sin precedentes.

Escrito entre 1944 y 1954, el *Diario* de Kahlo es un conjunto de garabatos, cartas en borrador, poemas, dibujos, pequeñas pinturas, y palimpsestos en los que se notan variaciones en los tonos de tinta y en los estilos de expresión creativa.[3] La primera edición tiene una extensión de 295 páginas. La versión en castellano lleva el subtítulo de íntimo autorretrato y constituye la versión en palabra de lo que Khalo expresó en pintura. Al respecto, es interesante hacer hincapié en la etimología de la palabra *palabra*, cuyo origen es una voz latina *parábola*, que, a su vez, viene del griego, formado de *para* (al margen de) y *bolê* (marcando la idea de lanzar), o como indica Philippe Vicente, establecer un paralelo entre; es decir, comparar. En latín se registró un cambio de sentido: de *comparación*,

2 Ejemplo de ello son Le Duc, Herrera, Hershon *et. al.*, Borsa, Lowe, Poniatowska, Franco, Montero, Feliciano, Berger, de Valdés, del Conde, Martín, Udall, Volk, Taymor, Rico, Turner y Figueredo.

3 Una cuidadosa edición en facsímil contiene 171 placas a color.

se llegó a *narración* y, con esto, a la creación del verbo *paraulare* (hablar). La voz española *palabra* fue introducida en el siglo XII.

La palabra de Khalo en los poemas de su *Diario* dejó un registro sobre su visión del mundo y sobre su proceso creativo. Esto despertó, en las generaciones posteriores, un interés por la forma en que la artista se apropia de su sufrimiento para, a partir de esas cenizas, rehacer el fuego centrífugo del deseo propio: narrarse *sui generis* y aproximarse al acto poético-creador, con la piel como lienzo y la mirada en su pincel.

Frida comienza su *Diario* con un montaje de una fotografía en la que aparece vestida de tehuana. La imagen imita una foto tomada por Manuel Álvarez Bravo y usada para ilustrar la *Exposición de arte surrealista* en 1940. En lugar de la famosa imagen de un trabajador en huelga que fue asesinado en 1934, la foto de Kahlo la muestra tirada en el suelo, rodeada de listones y flores, como en las fotos populares que tanto le agradaban y que coleccionaba con su esposo de muchos años, Diego Rivera. El montaje encapsula la revuelta que Kahlo sugiere en su *Diario*. Como leemos en el poema citado en el epígrafe, el arte es la forma que ella propone para transformar la muerte, la violencia, la injusticia y el dolor en algo útil para seguir viviendo. En uno de los textos que aparecen en el *Diario,* con fecha anterior a 1947, Kahlo escribe: "La tragedia es lo más / ridículo que tiene 'el hombre' / pero estoy segura de que los animales, aunque 'sufren', no exhiben su 'pena' en teatros abiertos, ni 'cerrados' (los 'hogares'). / Y su dolor es más cierto / que cualquier imagen / que pueda cada hombre 'representar' / como dolorosa" (239).

Magdalena Carmen Frida Kahlo y Calderón nació tres años antes de que estallara la guerra dirigida por Emiliano Zapata y Francisco Villa. El resultado de esta revolución fue haber destruido a los miembros de la vieja oligarquía del país y consagrado la importancia de la cultura indígena para la identidad mexicana (Fuentes 9). La Revolución Mexicana vio a los ejércitos de Pascual Orozco y Francisco Villa, en Chihuahua, y a los de Emiliano Zapata, en Morelos unirse con el deseo de cambiar el orden del país. Las luchas de 10 años desembocaron en la caída y exilio del viejo dictador, Porfirio Díaz y la consecuente elección del líder revolucionario, Francisco I. Madero como presidente, en octubre de 1912. A pesar de esto, en febrero de 1913, Madero es traicionado por el general Victoriano Huerta y asesinado. El círculo vicioso de la lucha por el poder, y la

violencia no cesa hasta la llegada del Presidente Álvaro Obregón, uno de los generales de otro líder, Venustiano Carranza, en noviembre de 1920. Ese mismo año, Kahlo se afilió al partido comunista con apenas 13 años de edad.

En uno de los episodios de su *Diario,* Kahlo describe sus primeras impresiones de la Revolución. Allí narra la escena en la que un grupo de hombres llega y se refugia en la casa de los Kahlo:

> Recuerdo que yo tenía cuatro años cuando la decena trágica. Yo observé con mis ojos la lucha campesina de Zapata contra los carrancistas. Mi situación fué [*sic*] muy clara. Mi madre por la calle de Allende, abriendo el balcón, les daba acceso a los zapatistas, haciendo que los heridos y hambrientos saltaran por los balcones de mi casa hacia la 'sala'. Ella los curaba y les daba gorditas de maíz —único alimento que en ese entonces se podría conseguir en Coyoacán—. Éramos cuatro hermanas: Matita, Adri, yo (Frida) y Cristi (las describiré más tarde). La emoción clara y precisa que yo guardo de la 'revolución mexicana' fue la base para que a los 13 años de edad ingresara en la juventud comunista (282).

No obstante, al haber observado las desilusiones de las estructuras de poder en el sistema estalinista (cuando ayudó a Diego Rivera a refugiar a Leon Trotsky, luego de haber escapado del alcance de Stalin, por ejemplo) Kahlo pasa por una etapa de decepción. Finalmente, vuelve a identificarse con los íconos de esa 'religión política' al final de su vida, algo que relaciona con aquel primer encuentro con la Revolución en la sala de su casa.

En una de las más espontáneas expresiones líricas de su *Diario*, Kahlo escribe "Nada se queda / todo revoluciona" (109). Esto ocurre en el momento de homenajear a Stalin. ¿Será al Stalin histórico a quien ella lamenta luego de enterarse de su muerte en 1953?, ¿o acaso siente la pérdida de ese símbolo que le valiera su identidad política? A esta última la describe dos páginas más adelante de la siguiente manera: "Caminante / bailarina / sana / Revolucionaria / inteligente // VIVA STALIN / VIVA DIEGO" (259).

En septiembre de 1953, último año en que escribió el *Diario*, Kahlo había sufrido la amputación de la parte inferior de una de sus piernas debido a una infección gangrenosa provocada por los tratamientos que ha-

bía aguantado la mayor parte de su vida. Los efectos físicos y psicológicos de ese trauma habían sido profundos. Durante la misma época, en 1944, Diego y Frida reanudan su matrimonio, después de haberse divorciado en 1939 y pasado varios años separados. Por lo tanto, cuando Kahlo escribe en su *Diario* "Pies para qué los quiero si tengo alas pa' volar (274), cobran vida varios matices: dejando atrás el ropaje del cuerpo, lo visual y lo material, lo que queda son "las alas". Queda también la mirada de la artista: "Julio. 1953. Cuernavaca. Puntos de apoyo. En mi figura completa solo hay uno; y quiero dos. / Para tener yo los dos me tienen que cortar uno. Es el uno que no tengo el que tengo que tener. / Para poder caminar el otro será ya muerto/ A mi [*sic*], las alas me sobran. / Que las corten. / y a volar" (276).

La última imagen del *Diario* contiene una figura vestida con pantalones verdes y botas negras, con cabello rojo y alas verdes, que flota sobre un suelo blanco, contra un cielo pacífico de colores pastel. La guerrera vuelta ángel, ahora libre de la tierra, se ve llena de forma y color. Esa sustancia material —el cuerpo— se contradice por la colocación en alto sobre el margen derecho de la página, como si se fuera. Esta última imagen, más que asemejar físicamente a Kahlo, es un reflejo de su sensibilidad, de su experiencia de vida vista desde dentro. De esta forma, la imagen retoma la idea del *Diario* y se suma a varios dibujos que hacen eco de la *vorágine* de figuras homo-angelicales que aparecen a lo largo del texto. En la placa 34, titulada *Mundo real*, un ángel es central en la composición. En la de la placa 67, aparece un ángel durmiendo bajo la guardia de 10 ángeles mayores que no poseen cuerpo. Esta última aparece inmediatamente después de la que enuncia: "Huellas de pies y huellas de sol" (238). Más adelante, la figura de la placa 92 refleja algunos rasgos de la anatomía de la mujer: sus alas grandes nacen de los hombros, mientras ella flota hacia la izquierda de la página, rodeada de la palabra *sueño*, escrita seis veces. Al pie de la página aparece la frase: "Y me muero de sueño" (250).

Todas las palabras están escritas con lápiz, a cuyo color, Kahlo llamó *color de mole*. Previamente, Kahlo había asociado los colores con varios significados en el *Diario*, y a este color le atribuyó la característica de "hoja que se vá [*sic*]". Los colores predominantes en la placa 92, el verde y el amarillo, forman burbujas sobre las que va ascendiendo el ángel. El

amarillo tiene, para Kahlo, el significado de "locura, enfermedad miedo / parte del sol y de la alegría". Empero, es la placa 124 la más llamativa, y la que sirve de portada para la edición publicada en 1995. En ella se ve claramente que es Kahlo quien encabeza el cuerpo alado, rodeada de ramas verdes, como si estuviera naciendo de un arbusto cilíndrico. Los pechos se le asoman por encima de unas manchas de sangre en el ruedo de la falda de hojas verdes. El texto que acompaña esta imagen es un diálogo breve: "¿Te vas? No. // ALAS ROTAS". Al estar precedida de esta serie de imágenes y textos, la última página del *Diario* sirve como resumen de la trayectoria de Kahlo y de su intento de reconciliar todo lo que había vivido. La última imagen del ángel con botas negras, que se aleja finalmente del mundo, enfatiza ambas piernas, sólidas, oscuras y pesadas, que le brindan a la imagen un efecto asexual. Su posición estática contra el cielo rosado y celeste la lleva hacia arriba como en estado de rigor motriz. Lo que es más, las alas de color verde tropical contrastan bruscamente con el rojo predominante que rodea la figura como un aura: sangre de vida que se le va en el momento mismo de morir.

Nadia Prado: y la palabra se vuelve mundo en la piel

La poesía de Prado es un compendio de deseos de hacer mundo, sin negar que su autora es consciente de lo que sucede en el aquí y en el ahora. No son deseos de crear ciudades de papel, escapismos conceptuales, ni meros refugios de carne y hueso, sino de sentir en la piel la palabra que vibra con su propio sonido, envuelta en esa carne y en esos huesos, para materializarse del fluir del verbo sangrando bajo ella. De acuerdo con Luis Valenzuela, Prado logra expresar esto de manera visceral en su tercer poemario. El resultado es una obra que la ubica en la línea de poetas de generaciones anteriores, como Gabriela Mistral, en *Desolación*; Carmen Berenguer, en *Sayal de pieles* y *Naciste pintada*, y Paula Ilabaca, en *Completa* (1). Considerada una de las poetas más importantes de épocas recientes, sus obras han aparecido en varias antologías[4], en tres ediciones publicadas —una propia[5] sin editar— y en una obra con instalación al aire libre: *Poesía es* +, con Malú Urriola, en Chile. En su estudio breve sobre el tercer poemario de Prado, © *Copyright*, Valenzuela indica:

4 Ortega, 1997; Brito, 1998; Koski, 1998 y Guerrero, 2010.

5 *Job*, 2004.

> [...] es poesía en prosa, con sesgos narrativos y desorden gramatical. O sea, un todo que forma parte del simulacro y que a la vez es acto verbal creativo: 'Me llené de palabras, comí palabras y con las que me sobraron mentí lo necesario'. De esta forma, la palabra no solo es letra y sonido, también es pensamiento e imagen para la hablante, y lo que se piensa se transforma en realidad (1).

En © *Copyright,* Prado se enfrenta con los ecos de las voces de su pasado, que logran claros vínculos con lo que Kahlo apunta en su *Diario*: "A lo largo de los años, dejé de creer que las estrellas son sólo belleza. / Si les doy un tiro apuesto a que sangran y dicen / un aullido que también el lago conoce" (Prado, *Copyright* 2). La conversación sobre el pasado vibra con la geografía:

> Cuántas cosas podría decir el paisaje, si lo camino hablas, / si caigo en él y mi oreja queda durmiendo cara a cara en la tierra / puedo oír que alguien ríe, / y luego un llanto que traspasa como un rayo que va a dar al cielo, / el cielo se une con el aire, / se une con la tierra, / se une con lo que ella guarda. / El disparo dio en el cuerpo y perforó el agua, / allá abajo todavía se escucha / el fondo de un corazón que no quiso hundirse (2).

La liberación en la mediación del cuerpo se logra al armonizar los fragmentos en una metáfora natural: el agua, el aire, la tierra. La unión resulta después del "disparo" en las estrellas que "sangran" y "dicen un aullido". La redundancia de *decir el aullido* enfatiza la función enunciante que se necesita como promotora del *poder oír* de la poeta. La risa que provoca el llanto que sigue en estos versos, viene luego protegida por la unión de los elementos naturales: el cielo con el aire; el cielo y el aire con la tierra; todo lo anterior con lo que ella guarda, en una sucesión de elementos: altura, respiración, sustancia, secreto. Kahlo lo resume en su *Diario* de la siguiente manera:

> La revolución es la
> armonía de la
> forma y del color,

> y todo está, y se
> mueve, bajo una
> sola ley —la vida—.
> Nadie está aparte
> de nadie.
> Nadie lucha por
> si [*sic*] mismo (78).

La segunda mitad de este poema es el epígrafe que se cita al inicio de este trabajo. Esas últimas tres estrofas del poema conformadas por una docena de versos libres plantean que, al final de cuentas, "la armonía de la forma y del color", los elementos del acto creativo se convierten en inteligencia, lo que para Kahlo era otra forma de vencerse a sí mismo: triunfar sobre el dolor y el miedo.

En el primer poema de © *Copyright* se mueve el yo en ese: "círculo sin fin y al cabo es una esfera / si condenas recibirás de vuelta / el laberinto de imágenes como televisores". Este movimiento se observa también nueve versos más adelante:

> Me cubro con este chal es lo único que queda / me arropo la carne y así ella descansa y no descansa / me arropo la carne porque lo demás / alma y aliento fueron ya muertos / huyeron de sí para no aparentar valentía huyeron hacia sí / como te he dicho soy el peor de los animales pero a veces no soy el peor / nunca soy el mejor sólo a veces no soy el peor / escribo y leo en las letras simplemente venzo la estupidez [...] (1).

La voz poética inestable, sin embargo, vuelve siempre al centro del proceso de cuestionamiento, para definirse: "ella no vuelve ella ya nunca vuelve, es verdad, te lo digo / viene para coincidir mi venir fechada la imagen / y ese instante en dos tiempos distintos éramos / ahora sé que sólo hacía falta coincidir / era yo misma depositada por mi cara en otro momento". Las voces, las caras se suman en una, se "depositan" en el verbo creador, mediante la memoria y la voz del yo enunciante poético. Sin embargo, no es un reflejo ensimismado sin salida. Estas observaciones son seguidas de un cúmulo de insistencias: "puedo volver siempre /

puedo volver siempre / no llegar a la frontera pero te prometo que a diario intentaré cruzarla". Las anáforas de "puedo volver siempre" denotan el constante movimiento de esa búsqueda ontológica.

En la introducción a una biografía de Kahlo de 2000, Carlos Monsiváis escribe sobre la obra de la artista:

> [...] records her 'raison d'etre et de souffrir', her heraldic motto, the strength and center of her frailties: the refusal to distinguish between dream and nightmare, foreboding and suffering. As in few cases, the work is the exorcism evoked by suffering and rage in order to relieve a body that harbours so much malignity; as in few cases, Frida's ouvre translates inexpressible injury into visions of rebirth. Surviving tragedy is the first principle of resurrection (14).

Por eso, es mejor ver la obra de Kahlo en su función posrevolucionaria, apuntando al renacimiento del proyecto renovador después de la guerra, al plan de revuelta. Ella observa al mundo con un rostro implacable. Ninguna mueca de dolor distorsiona su mirada. Rodeada de plantas, flores, listones, animales —todos símbolos de jovialidad, fertilidad— y de imágenes de maternidad creativa, indigenismo reivindicado y sexualidad empoderada, ella renace en sus obras en forma y color: opciones de ella, en un mundo nuevo creado por ella. En sus versiones del mundo narradas en imágenes de su creación, "Frida opts for a game of substitution [...] In this sense, Frida is the face that is effaced, that makes way for the emblematizing of melancholy, of the woman whose mark is her true face, of the creator who recognizes herself only in the crystalline surface of the canvas, of the woman who is solitary out of necessity and who has been alone, so much she must create her double" (17).

Según Monsiváis, "Frida es aquella que se da a luz a sí misma, pero que engendra lo único y lo diverso de los autorretratos, en los que el narcisismo se disuelve al servicio de la imagen milagrosa del retablo. Al sufrir y amar, rodeada de animales, agradece al arte por representar la continuidad radical de su existencia y reclama por la armonía de sus fragmentos: 'yo soy la desintegración'" (17). Esta cita de Kahlo mencionada por Monsiváis aparece en el *Diario* (Kahlo 225) junto a la imagen

del cuerpo de una mujer-títere, cuyas partes del cuerpo van cayéndose: el torso encima de una columna clásica, también un ojo y una mano; partes del cuerpo que son, como indica Lowe en su comentario, necesarias para crear su arte (224). A continuación sigue una pintura titulada, *El fenómeno imprevisto* (225), al que Lowe describe como un "monstruo híbrido" (225). Kahlo se reconstituye en su arte y en su escritura materializando esa nueva realidad anhelada.

De manera semejante, la desintegración se pone al servicio del proceso del pensamiento en la poesía de Prado. El primer poema de © *Copyright* recobra este sentido de juntar los pedazos que ve para componer una unidad mayor en la palabra y en la obra artística. Sin embargo, esta escritura viene descentrada; el yo va multiplicándose alrededor del eje que late como mirada observadora:

> pero no te lo digo pareciera que no estoy pero desde acá observo no
> estoy resignada sólo miro las noches y cómo las noches cambian
> cómo las ventanas van entrando en la oscuridad y
> cómo me siento mejor a este lado del río sucio
> como sucia es la totalidad inerte de la infancia (2).

La serie de negaciones, la mirada insistente que se niega a hablar y la falta de puntuación agudizan el tono frustrado e indeterminado de la búsqueda de un lenguaje aún por crearse. Se privilegian las sensaciones que exploran algo indefinido —lo— con el otro —tú— con el que dialoga. En su estudio de la poesía de Prado, Andi Nachón comenta: "El universo que Nadia propone plantea búsquedas obsesivas en un plano acotado donde cuerpo y biografía se hacen voz. Una comarca abierta a la pasión para mostrarse cada vez otra e infinita" (1). Esa búsqueda del encuentro con el deseo y con identificarse a ella misma remite a lo que las obras de Kahlo lograron expresar desde las primeras décadas del siglo XX: esa revuelta constante del yo para comprender el mundo como necesidad ontológica.

La revuelta, como cambio constante, requiere de una mirada volcada hacia la memoria. Ese anhelo por recuperar lo efímero, lo etéreo que menciona Prado, es la sustancia que nutre el intento de materializarlo: el espacio entre la pregunta y su respuesta es la materia prima de la relación entre ellas.

Para realizar estas conexiones se debe incluir lo que pudiera considerarse negativo, porque en el deseo algo queda inconsciente, al borde de lo racional, pero con las semillas de su propia reivindicación: "Los opuestos se unen y nada nuevo ni arrítmico descubrimos. Nos guarecemos, nos alamos, en lo irracional, en lo mágico, en lo anormal, por miedo a la extraordinaria belleza de lo cierto de lo material y dialéctico, de lo sano y fuerte. Nos gusta ser enfermos para protegernos. Alguien —algo— nos protege siempre de la verdad" (Kahlo 249).

La "verdad" a la que alude Kahlo es el miedo, el terror que provoca la necesidad de protegernos o de desbordar hacia la violencia como último recurso. Kahlo define esa verdad como:

> Nuestra propia ignorancia y nuestro miedo. Miedo a todo. Miedo a saber que no somos otra cosa que vectores dirección construcción y destrucción para ser vivos, sentir la angustia de esperar al minuto siguiente y participar en la corriente compleja de no saber que nos dirigimos a nosotros mismos, a través de millones de seres–piedras, de seres–aves, de seres–astros, de seres–microbios, de seres–fuentes. Nosotros mismos: variedad del uno (249).

La solución que Kahlo propone en su *Diario* es lo que la llevó a desarrollar el arte como acto de transmuta del sufrimiento en una experiencia difícil de definir: "a la suma (llamada a veces dios, a veces libertad, a veces amor). No, somos madre, hijo, planta, tierra, luz, rayo, etc. Siempre mundo dador de mundos, universos y células de universos. Ya". (249). El deseo de sobrevivir y de exaltar estas sensaciones del cuerpo interior, evidentes en estas palabras de Kahlo, aparecen al margen de lo decible, más allá del alcance del lenguaje, excepto en términos lingüísticos que se aproximan a la poesía.

A su vez, Prado siente en la actualidad la urgencia de articular lo que no se ha llegado a decir aún en lengua vernácula: lo que había propuesto Kahlo: el estado de comprender el desafío a enfrentar las sensaciones a flor de piel y apropiárselas. La revolución como inteligencia, cuando viene compenetrada de sensibilidad, ahora se convierte en un objetivo tal vez más alcanzable; no obstante, como vimos con Kristeva, las tendencias sociopolíticas contemporáneas indican el peligro a lo que se puede

perder si no prestamos atención. En términos de Prado: "pensar esta intervención poética en el cielo como una respuesta es problemático, pues la afirmación nace de la certeza, la provocación de la incitación" (cit. en Chávez 3). La revuelta es la forma de evitar el peligro de olvidar los logros de las generaciones anteriores, que comenzaron a revalorizar la cultura y la poética, no como proyectos complementarios al vivir, sino como parte necesaria y socialmente progresista; es el proceso de integrar lo recordado con los nuevos matices de creación a cada instante. Según Prado, en la poesía:

> Hay provocación, pero prefiero decir resistencia, no como incitación irreflexiva, sino como resistencia en el sentido de resguardar un lenguaje poético que se está perdiendo, resistencia como oposición a la hegemonía violenta del dinero. Una resistencia que se opone a la máquina imperante de la hegemonía económica mundial del Primer Mundo. Sin duda, que no podremos dificultar el avance de la depredación económica sobre nuestros países, pero podemos todavía instalar una palabra, que se intercala en el rezo mediático y devoto del dinero y la guerra (cit. en Chávez 3).

Si la palabra poética se queda al margen de lo que vivimos, no será posible dar el próximo paso hacia una sociedad más humana y más sensible, que logre superar sus ataques de nerviosismo. En cambio, si logramos apreciarla como un reflejo a nivel personal, y convertir nuestras sensaciones en arte, estas se irán transformando cada vez más en el habla de todos. Posteriormente, la acción diaria y la narración de lo que somos a nivel colectivo se irán sumando. La multiplicación de seres vibrando en el mismo sentir puede crear verdaderos cambios, como lo han manifestado las revoluciones. Empero, la revuelta de la palabra poética es más sana por ser más sensible, a nivel de piel que se vuelve verbo, mundo. La revuelta es la materia de la memoria que fluye en un movimiento constante, en un volver siempre sobre sí misma para extenderse ampliamente, para convertirse en arte actual —en ser—, en lo hecho ahora mismo.

La poesía de Prado recupera la maleabilidad espontánea de la escritura íntima, en la que "el lenguaje es capaz de repensar los códigos imperantes y es capaz de innovar, es riesgo en la medida que se va desplazando en la

cultura y en la historia. La poesía permite construir un ave que pueda volar, como dice Barriga ¿no?" (Prado cit. en Chávez 3). El vuelo logrado en la palabra que se revela en el *Diario* de Kahlo metaforiza el deseo de liberarse de cualquier límite físico: "Pies para qué los quiero si tengo alas pa' volar" (274). Prado también se aferra al poder posible de la palabra poética:

> Hay una imaginación que interroga, eso es la poesía, entre otras cosas, una constante interrogación, lo demás sería la muerte. Lo que hemos perdido siempre contendrá su pregunta lacerante, el lugar donde lo perdimos. Es, al decir de Sarduy, expansión de signos, vibración fonética constante e isotrópica, rumor de la lengua. Pienso que ese rumor somos todos nosotros. La repetición constante de que estamos aquí, leyendo, por eso escribiendo y por eso imaginando (cit. en Chávez 3).

Lo imprescindible, además de más poetas como Kahlo y Prado, es que haya suficientes interlocutores poéticos que lo apliquen en el día a día, que sean capaces de comprender y dialogar en ese nuevo lenguaje de la sensibilidad. Lo que en Kahlo se reveló como el antifaz de la valentía frente el desafío, en Prado queda fijo en la memoria vuelta acción, el trabajo por hacer.

Obras citadas

Berger, John.

"Mejilla con mejilla". *La Jornada*. Suplemento. 5 jul. 1998: 5. Impreso.

Borsa, Joan.

"Frida Kahlo: Marginalization and the Critical Female Subject". *Third Text* 12 (1990): 21-40. Impreso.

Brito, Eugenia, ed.

Antología de poetas chilenas. *Confiscación y silencio*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1998. Impreso.

Cardone, Resha.

"Reappearing Acts: Effigies and the Resurrection of Chilean Collective Memory in Marco Antonio de la Parra's *La tierra insomne* o *La puta madre*". *Hispania* 88.2 (2005): 284-293. Impreso.

Castellanos, Rosario.

El eterno femenino: Farsa. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1975. Impreso.

Obras reunidas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.

Chávez, Benjamín.

"POESÍA ES +". *Pulso*, Suplemento *Salamandra* (La Paz, Bolivia 2003). 22 febrero 2012. Web.

Del Conde, Teresa.

"Kahlo: escrituras". *La Jornada*. 20 Abril 1999, Cultura: 29. Impreso.

De Valdés, María Elena.

The Shattered Mirror: Representations of Women in Mexican Literature. Austin: University of Texas Press, 1998.

Feliciano, Kristina.

"Self-Portraits in the third person". *American Artist* 61.662 s.e. (Sep. 1997): 66-69. Impreso.

Figueredo, María.

"El retrato eres tú: Perspectivas sobre el auto-retrato en Frida Kahlo y sus reflejos en textos de Elena Poniatowska y Carlos Fuentes". *Sophia Austral*. Vol. 11. Punta Arenas: Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, 2006: 40-49. Impreso.

Franco, Jean.
Las conspiradoras. México: El Colegio de México, 1993. Impreso.
Fuentes, Carlos.
"Intro. Frida Kahlo". *The Diary of Frida Kahlo. Ensayo y comentarios de Sarah M. Lowe*. Trad. Bárbara Crow de Toledo y Ricardo Pohlenz. Londres: Bloomsbury, 1995. 7-24. Impreso.
Guerrero, Gustavo.
Cuerpo Plural. Valencia: Pre-textos, 2010. Impreso.
Herrera, Hayden.
Frida: A Biography of Frida Kahlo. New York: Harper & Row, 1983. Impreso.
Hershon, Eila, Roberto Guerra y Wibke Von Bonin, prod.
Frida Kahlo. Portrait of an Artist Series. RM Arts, 1983. (Video) Comentarios de *Hayden Herrera*.
Kahlo, Frida.
The Diary of Frida Kahlo. Trad. Bárbara Crow de Toledo y Ricardo Pohlenz. Londres: Bloomsbury, 1995. Impreso.
Koski, Linda, ed.
Mujeres poetas de Chile: muestra antológica 1980-1995. Santiago: Cuarto Propio, 1998. Impreso.
Kristeva, Julia.
El porvenir de la revuelta. Buenos Aires: Calmann-Lévy, 1999. Impreso.
Revolt, She Said. Ed. Sylvere Lotringer. Trad. Brian O'Keefe. Nueva York: Semitotext(e), 2002. Impreso.
Le Duc, Paul.
Frida: Naturaleza viva. México: Clasa Film Mundial, 1984. Video.
Lowe, Sarah.
"Essay". *The Diary of Frida Kahlo*. Trad. Bárbara Crow de Toledo y Ricardo Pohlenz. Londres: Bloomsbury, 1995. 25-29. Impreso.
Frida Kahlo. New York: Universe, 1991. Impreso.
Martín Lozano, Luis, ed.
Frida Kahlo. New York: Bulfinch Press, 2000. Impreso.
Monsiváis, Carlos.
"Introduction: Frida in the Land of Self-Portraits". *Frida Kahlo*. ed. Luis Martín Lozano. New York: Bulfinch Press, 2000. 14-17. Impreso.

Montero, Rosa.
"Frida Kahlo. El mundo es una cama". *Historia de mujeres*. Madrid: Alfaguara, 1995. 170-180. Impreso.
Nachón, Andi.
"Sinceridad sin gentilezas". *Letras.s5.com*, s.f. Web. 6 May. 2010.
Ortega, Julio, ed.
Antología de la poesía latinoamericana del siglo XXI: El turno y la transición. México: Siglo XXI, 1997. Impreso.
Poniatowska, Elena.
Frida Kahlo: The Camera Seduced. San Francisco: Chronicle Books, 1992. Impreso.
Prado, Nadia.
Carnal. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1998. Impreso.
© *Copyright*. Buenos Aires: Editores Independientes, 2003. Impreso.
Job. Santiago: Lom Editions, 2004. Obra inédita. Impreso.
Simples placeres. Santiago: Cuarto Propio, 1992. Impreso.
Prado, Nadia y Malú Urriola.
"POESÍA ES +". *Intervención urbana y lectura de poesía en globos de aire*. Santiago: FONDART de Arte, 2002.
Rico, Araceli.
Frida Kahlo: Fantasía de un cuerpo herido. 5a. ed. México: Plaza y Valdés, 2004. Impreso.
Ritter, Kathleen.
"Revolt! The Performative Aesthetics of Protest". *Switch* 1.2 (2009): 22-25. Impreso.
Turner, Christopher.
"Though her father's eyes". *Guardian Weekly*. 27 mayo – 2 junio (2005) 23. Impreso.
Udall, Sharyn Rohlsen.
Carr, O'Keefe, Kahlo: Places of Their Own. New Haven, CT: Yale UP, 2000. Impreso.
Valenzuela, Luis P.
"© Copyright de Nadia Prado: Simulacro y palabra de un cuerpo nefasto". 31 ago. 2004. Web. 15 jun. 2012.

VICENTE, Philippe.
"Etimología de palabra". *EtimologiasdeChile.net*. s.f. Web. 6 jun. 2012.

VOLK, Steven S.
"Frida Kahlo Remaps the Nation". *Social Identities* 6:2 (junio 2000): 165. Impreso.

La subjetividad femenina en la narrativa migrante mexicano-canadiense

Luis Molina Lora

Los tropos *independencia* y *revolución* en textos literarios que reflexionan sobre conflictos nacionales adquieren una doble dimensión insurgente cuando los materiales son elaborados desde naciones foráneas, en los extramuros del espacio que recrean. La propia naturaleza migrante de sus autores puede ser un indicador de las decepciones resultantes de proyectos revolucionarios inacabados. Este es el caso de la colección de cuentos *El grito*[1] *de la literatura mexicana en Canadá* (2010),[2] que reúne la obra de 10 autores mexicanos en ese país, quienes forman parte de los treinta millones de nacionales que viven en Norteamérica. No se pretende ahondar demasiado en este aspecto, más que para plantear el hecho de que si bien las migraciones internas son un fenómeno latinoamericano que se ha dado desde los años sesenta por motivos diversos, existe otra migración transnacional que evidencia, de la misma manera y de forma definitiva, la ineficacia de los proyectos sociales iniciados por la Revolución Mexicana.

Lo anterior se concibe dadas las dificultades de la puesta en marcha

1 Se conoce como "El grito de Dolores" el momento histórico en que el sacerdote católico Miguel Hidalgo y Costilla lanzó una arenga de apoyo a la búsqueda de la independencia de México el 16 de septiembre de 1810.

2 Texto pendiente de publicar por la UNAM-ESECA/Ficticia, en el marco de las celebraciones del bicentenario de la Independencia de México y del centenario de la Revolución Mexicana para el año 2011.

de políticas sociales y económicas capaces de mejorar el nivel de vida de los mexicanos de forma considerable.[3] Este análisis, sin embargo, no tomará esa senda. Por el contrario, se centrará en el estudio de los contenidos textuales de los cuentos *Grito de tinta y nieve* (2010), de Martha Bátiz Zuk, y *Noche mexicana* (2010), de Krystel Guevara. Nos interesa observar, a través del avance vital de los personajes, el desarrollo del tema de la independencia y las variantes de revolución.[4]

A la luz de los términos bajo los cuales se invitó a los autores a participar en el volumen de cuentos, son varios los elementos que indican una relocalización de ciertos valores con los propuestos por la transformación social de 1911. Los autores invitados asumieron el reto de vincular el tropo *Revolución Mexicana* a la anécdota contada respondiendo a la búsqueda de reflexión desde una nueva geografía, cien años después. El vehículo para lograrlo fueron las preguntas las preguntas retóricas: ¿de qué manera El grito interpela y motiva a los mexicanos que viven en el extranjero?, ¿de qué manera lo festejan desde la lejanía? y ¿cómo lo gritan desde sus nuevos lugares de residencia?

Ya en 1971, Orlando Fals Borda —como algunos otros— planteaba el dilema ontológico de las revoluciones inconclusas, discusión que subsiste aún hoy día. Se refería a que adolecemos de "un orden social plenamente satisfactorio como un acto de creación que nos dé la capacidad de afirmarnos como región autónoma frente al mundo" (61). Si bien líneas después el mismo Fals Borda aclara que mucho se ha adelantado, lo cierto es que América Latina no había podido desligarse por completo del desorden financiero y de la rigidez agraria que la caracterizaron durante los siglos XIX y el XX.[5] Algunas de las razones que justificaban ese plan-

3 Para un estudio más centrado en las promesas de la Revolución Mexicana, remitirse al texto *La política económica de la Revolución* Mexicana (Paz).

4 Reconocemos la distancia que separa dos eventos significativos de la historia mexicana: la Independencia, de 1810 y la Revolución, de 1910. Hacemos uso indistinto de ambas acepciones para hacer énfasis en el complejo fenómeno insurgente que acompaña la historia del país, pero también en el sumo vital que caracteriza a sus ciudadanos y, en especial, a quienes dan el paso al acto en sus planes de independencia o revolución individual, tal como parece suceder con los personajes protagonistas de los cuentos estudiados.

5 Se reconocen los avances que las diversas reformas agrarias lograron en América Latina, la Revolución Mexicana, entre ellas. No obstante, también se reconocen los límites de la misma y de las actualizaciones posteriores que se implementaron a nivel legal e institucional. Para estudiar más a fondo las diversas reformas agrarias en el continente, remitirse al capítulo 13 del libro *Reforma agraria en América Latina*, de Alberto Franco, en donde se exploran los alcances y las limitaciones de las refor-

teamiento hace algunas décadas no han desaparecido del todo. En el caso mexicano, incluso parecen más una certeza, en especial los asuntos de exclusión social, pobreza, informalidad económica, inseguridad y niveles de violencia asociados al narcotráfico.

Dado que los cuentos exploran el tema de la revolución individual, este trabajo se propone indagar aquel eje, atendiendo sus proyecciones en el ámbito de los estudios de género, bajo la noción de *cautiverio*. Esta es definida por Marcela Legarde y de los Ríos, en el libro *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, como una "categoría antropológica que sintetiza el hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal" (151). El cautiverio define a las mujeres, protagonistas de los cuentos, en concordancia con el nivel de sedición al poder que ejercen sus estructuras patriarcales. A su vez, *poder* es, como indica Legarde, "la esencia del cautiverio de la mujer" (153) y se encuentra "[p]resente en todas las relaciones sociales, [cristalizadas] en las más variadas instituciones civiles y estatales" (153). De esta manera, el distanciamiento y las apropiaciones particulares que los sujetos protagónicos en los textos realizan de tales instituciones redefinen el cautiverio[6] y la apropiación del discurso de revolución. En otras palabras, la noción de revolución con la que trabajaremos será aquella dinámica que, a nivel del sujeto, expanda o elimine las marcas de cautiverio que lo delimitan.

En un inicio, examinaremos el texto *Grito de tinta y nieve*, en el que se estudian las contingencias que devienen en expulsores de la nación de origen; luego, abordaremos el cuento *Noche mexicana*, en el que se analizan las conexiones que establece la protagonista con el nuevo lugar de residencia. En ambas obras, los mecanismos individuales a través de los cuales los personajes centrales se imponen a sus pares y a las circunstan-

mas agrarias implementadas en Colombia, Cuba, Ecuador, Venezuela, Bolivia y México. Por otro lado, en lo que va corrido del siglo XXI el ajuste fiscal aplicado en décadas anteriores parece haber salvado a América Latina de la crisis económica mundial que ha afectado a Europa y a Los Estados Unidos. No obstante el auge económico, el éxito financiero no se traduce en el mejoramiento de la calidad de vida de los ciudadanos o en una reducción significativa de la violencia urbana.

6 Celia Luévanos Aguirre hace una precisión a la noción de cautiverio al llamarla "cautiverios compartidos" o "complementariedad de cautiverios". Se refiere con ello a que hombres y mujeres conviven con situaciones que dan sentido a sus vidas a través de relaciones mutuas, que la autora llama, de omisión, acción o aceptación. En tal sentido, hombres y mujeres se encuentran cautivos de una misma práctica con resonancias genéricas particulares, Ejemplo de ello, dice, es que mientras la mujer se encuentra "cautiva de las labores domesticas, el hombre lo es de las labores públicas […] la mujer del acoso sexual, el hombre de demostrar su virilidad".

cias son reactualizaciones individualizadas, como se ha indicado, de los discursos de revolución.

En el cuento de Bátiz Zuk, la nieta relata su travesía de México a Canadá, en paralelo al itinerario que su abuela realiza de Buenos Aires a México, y esta a su vez, en un tercer recorrido paralelo: el de su padre y ella de Polonia a Argentina. La anécdota del cuento se centra en la nieta, quien viene a ser el último eslabón de una familia migrante. De manera fragmentaria, el cuento narra las vicisitudes que llevaron a los miembros de la familia a abandonar sus respectivas naciones de residencia.

La narradora, mexicana nacida en Argentina, realiza varios viajes para reencontrarse con el país de residencia, mismo que su abuela le obsequió al haberla traído con ella desde Argentina, durante la dictadura. La narración del itinerario que ambas realizan alrededor de México evidencia cierta identidad nacional vinculada al paisaje y a la comida. En el recorrido visitan los baños termales de Ixtapan de la Sal, Veracruz, Los atlantes de Tula, las Grutas de Cacahuamilpa y la catedral de Santa Prisca, en Taxco. Al respecto, el personaje plantea: "lo disfrutábamos todo: la arquitectura, el paisaje, las diferentes temperaturas de la brisa, y sobre todo la comida" (Bátiz 16). Líneas atrás, la narradora había hecho comentarios elogiosos sobre la gastronomía mexicana, por lo que ese México podría considerarse, para ellas, un paraíso. Sin embargo, no es el lugar edénico donde quieren vivir, sino en Canadá. Incluso, prefieren Toronto por encima de Vancouver porque el aspecto profesional pesa sobre los asuntos climáticos. México, en definitiva, no es una opción viable.

Interesa aquí reconocer que México había ofrecido alivio migratorio a la abuela, aunque no parece hacer lo mismo con el futuro de la nieta, quien años después debe salir del país porque no "es el mejor lugar para que [se] desarrolle profesionalmente" (Bátiz 13). Podría ser esta una primera marca de los proyectos inacabados de la Revolución, toda vez que se manifiesta la exclusión social de la ciudadana a través de su inviabilidad laboral. Con esto se evidencian trazas de una identidad nacional vinculada a las migraciones como mecanismo de supervivencia.

Sumada a la perspectiva de un mejor futuro profesional, late la amenaza de la delincuencia común. El siguiente fragmento evidencia esa dirección cuando el personaje no solo ve violentada su seguridad física, sino que esto, además, se relaciona con su condición de género; veamos:

> Todo cambió a partir de aquel trayecto con la cabeza aplastada entre el piso del auto y el cañón de la pistola [...] llévense el auto, les imploré, la bolsa, no tengo dinero, no me hagan daño, por favor [...] sigo sintiendo el tacto de aquellos dedos bruscos apretándome. Aún me despierto con la sensación del peso ajeno sobre mí [...] y me dan ganas de despellejarme toda para dejar de sentir (Bátiz 17).

La incapacidad del sistema mexicano de brindar seguridad a la narradora, en lugar de exponerla a las dificultades de la vida urbana, ofrece un panorama más amplio de México como estado de propuestas fallidas.[7] Los índices de delincuencia común marcados con severas dosis de violencia le dan al país "una de las prevalencias más altas en victimización" (González 2).[8]

En lo que concierne a la violencia contra la mujer, en particular a la violación erótica, Marcela Legarde plantea que "es un daño político que sintetiza el acto, la cosificación de la mujer y la realización extrema de la condición masculina patriarcal" (261). Con esto, el personaje del cuento, en tanto ciudadana y dada su condición de género, queda excluida y, aun peor, atacada por una violencia sistémica latente. Podemos concluir que la agresión a la que la protagonista es sometida es el ejercicio de un estado patriarcal que, si bien no ejerce directamente la violencia, tampoco garantiza el orden.

La carga histórica y política de la experiencia de la abuela, quien salió de Varsovia a Sudamérica, a una edad temprana junto con su padre, se repite con un nuevo exilio; esta vez, es su nieta quien viaja rumbo a México, presumiblemente por razones políticas que incluyen las desapariciones durante la dictadura argentina:

> La abuela tenía razón, la historia es redonda y se repite, y así como un día se llevaron a mi padre, me llevaron luego a mí. ¿Quién lo iba

7 Queremos evitar referirnos a México con la noción de estado fallido, toda vez que el país ha funcionado dentro de los estándares latinoamericanos de las últimas décadas. A pesar de que el sistema democrático haya mantenido en el poder a un solo partido político (PRI) durante siete décadas, México puede considerarse, en todo caso, una democracia. Es a raíz de las disputas del estado con los cárteles de la droga, que se tiende a relacionar a México con un estado fallido. Al respecto, el texto de George W. Grayson, *Mexico Narco-Violence and Failed Stated?* (2010), explora estas consideraciones.

8 Ver el informe de la Encuesta Internacional de Criminalidad y Victimización (ICVS) de 2005, auspiciado por la ONU.

> a imaginar? Aunque los motivos no fueran políticos, quienes me encañonaron eran tan delincuentes como los milicos argentinos que se llevaban a los jóvenes —y a sus madres y a quien fuera— a mitad del día o de la noche [...] (Bátiz 16, 17).

La violencia que coarta la revolución, representada en el exilio de los que huyen, exporta, a través de ellos, experiencias vitales de revoluciones inconclusas que quedan condenadas al silencio. Esa violencia política se transforma entonces en una violencia urbana que demuestra, como lo hemos dicho, las limitaciones del estado para ejercer control y proveer beneficios a sus ciudadanos.

México, en conclusión, se presenta como un buen destino en tanto las condiciones de los lugares donde tienen raíces los personajes se tornan peligrosas. No obstante lo anterior, a la hora de plantear el desarrollo profesional y la seguridad integral de la nieta —la narradora—, el país evidencia las falencias que se presentan en un proyecto inconcluso de estado, donde los altos índices de criminalidad urbana[9] señalan su carácter pseudoinstitucional. Es decir, más que excepciones al plan impecable de una seguridad nacional democratizada, la repetición y la intensidad de la violencia naturalizan su práctica.[10]

Las expulsiones migratorias expresadas en el cuento nos plantean dos versiones del exilio: el político, en cuya categoría encajaría la abuela, y el autoexilio, del que sería paradigma la nieta. En esta misma línea de análisis, el personaje sirve para equiparar la situación mexicana a los conflictos internacionales que generan migraciones externas. Este paralelo se realiza desde la perspectiva de las víctimas y no por la naturaleza

---

9 En la cuarta Encuesta Nacional Sobre Inseguridad (ENSI-4/URBANA), el estudio del análisis criminológico en dieciséis zonas urbanas de México indica, justamente, el enraizamiento de la inseguridad en el país en donde, según el estudio, dos de cada 10 ciudadanos han sido victimizados al menos dos veces en su vida, frente a tres de cada 10 para quienes viven en el Distrito Federal.

10 Se puede inferir que el rápido proceso de industrialización, urbanización galopante y modernización, que aceleró el deseo de movilidad social de los ciudadanos, junto con una oferta laboral y salarial baja brindaban las bases para un panorama delincuencial que caracteriza no solo a La ciudad de México, sino a las grandes ciudades latinoamericanas. No se pretende explorar en este texto las razones del incremento de esa violencia, tan solo dejar en evidencia el hecho de que las problemáticas de la criminalidad del Distrito Federal son reconocidas y ampliamente abordadas en investigaciones y centros de estudios. Ejemplo de ello son el texto *Paisaje ciudadano, delito y percepción de la inseguridad: investigación interdisciplinaria del medio urbano* (Fraile), y los boletines anuales que prepara el ENSI.

del conflicto. Es decir, que aunque las víctimas hayan sido de naturaleza diversa, en todas se produjo el mismo daño afectivo y nivel de desarraigo a causa del desplazamiento a otras fronteras.

El personaje llega a Toronto con la carga histórica de tres generaciones de exiliados. Su maleta funciona como alegoría de ello: "Adentro, mis tesoros: fotos de familia, y las sorpresas que me obsequió la abuela antes de marcharme: una vieja blusa roja de mi madre, un suéter desgastado, verde olivo, de mi padre. Y una medalla de la virgen de Czestochowa, patrona de Polonia, que perteneció a mi bisabuela y que cargo al cuello junto a una Guadalupana" (Bátiz 19).

Como se puede observar, el capital histórico con el cual el personaje llega a Toronto, que aún la define con cierto espíritu combativo, está representado en la fotografía de una familia que ya no existe más que en los recuerdos, arrebatados en parte por los conflictos políticos tanto en Polonia como en Argentina. La blusa color rojo de la madre y el suéter verde olivo del padre pueden corresponder, respectivamente, a la actitud revolucionaria y a la capacidad de lucha de la juventud argentina de aquella generación.

A juzgar por el fragmento: "Tengo cuentas pendientes en tres ciudades del mundo, abuela, y las iré saldando poco a poco, te lo prometo" (Bátiz 21), el texto enfatiza la circularidad acumulativa de la historia. Las experiencias traumáticas del exilio de los miembros de la familia, no solo se repiten en la experiencia vital del personaje protagonista, sino que le son acumuladas. Con ello, también quedan latentes las semillas de la insatisfacción, las cuales germinarán donde las injusticias sociales se impongan.

Ahora bien, aunque el personaje haya superado el cautiverio de la servidumbre con la partida, la promesa a la memoria de sus antepasados queda expuesta a la dificultad de la eventual empresa, o del ideal reivindicatorio, toda vez que la tradición que la alimenta son las revoluciones inconclusas de tres generaciones de exiliados políticos. Esta fallida empresa generacional llega a concretarse, a enfriarse, en el exilio canadiense del último miembro de la familia, de tal manera que la puesta al día de las "cuentas pendientes" quedará definitivamente en el terreno fortuito de las palabras.

En los discursos de la revolución expuestos en el texto y capturados en el título *Grito de tinta y nieve*, el tropo *independencia* es un continuo violatorio de los procesos, cuya interrumpida condición es, en sí misma, muestra de su incompletud. Fals Borda señala las movilizaciones migra-

torias como muestra de la frustración de los procesos sociales (65) que la revolución debió implantar de manera eficiente. La experiencia migrante e individual de la protagonista es la reactualización de una revolución fracasada y, al mismo tiempo, la respuesta particular con la que ella se libera de los cautiverios de la sumisión y del encierro nacional a los que la someten las amenazas de una delincuencia factible.

El hecho significativo de que la narradora rememore el pasado desde el territorio canadiense, indica la tendencia al enfriamiento de cualquier tentativa de grito que no sea el de la tinta y la palabra. Esto resalta la capacidad del sujeto de distanciarse de los hechos que lo sofocan y de asumir una posición de seguridad personal hacia lo que podríamos llamar independencia individual. En otras palabras, pareciera que la capacidad de lucha agrupada que caracteriza a las sublevaciones e iniciativas revolucionarias, en donde el proyecto colectivo suele primar sobre los intereses individuales, se convirtiera, a fuerza del ostracismo, en una opción "liberadora" de carácter netamente individual.

La experiencia de Esther, protagonista del cuento *Noche mexicana*, es otra muestra de ello. Por un lado, porque la trama nos ubica completamente en Canadá; por otro, porque la experiencia vital cotidiana del personaje se basa en la empresa doméstica, que implica sobreponerse a los caprichos de un particular esposo canadiense. Ello indica también la elucidación del cautiverio de la *madresposa*, basado en el matrimonio a instancias de una sexualidad, si bien no negada en el cuento, sí sumida en la administración de la casa y en las obligaciones domésticas y maritales.

Definitivamente, *Noche mexicana* nos sitúa —en términos territoriales— en el espacio del *no retorno*. El discurso entra en el terreno de la parodia: la mirada que se hace de México es estrictamente festiva y a propósito de la celebración del centenario de la Revolución. Aquí es interesante observar las mediaciones textuales a través de las cuales esta celebración queda circunscrita al ritual anual de una transmisión en vivo.

Podemos resumir en estos términos la anécdota del texto: una joven mexicana, Esther, está casada con un canadiense de Montreal, Sebastien, quien despliega sobre ella y su mexicanidad una aparente superioridad cultural, de la que Esther se mofa. Ambos preparan una fiesta con invitados canadienses y mexicanos para celebrar el grito de la Independencia. Los preparativos para la velada implican, por presiones del esposo y de

la madre de este, la organización de una fiesta mexicana que raya en lo tropical y lo hawaiano. En vísperas de la celebración, un ex novio español, Sergio, viene de visita a Canadá y aprovecha para encontrarse con Esther. En casa, durante la celebración, Esther, Sebastien y Sergio establecen una relación de celos e infidelidad, cuyo clímax coincide con el protocolo televisado del grito de Independencia en la voz del presidente:

> Tomas de la capital mexicana abarrotada de toda la "razita" [*sic*] que iba a destilar su espíritu patrio una vez al año se intercalaban con acercamientos en contrapicada del diminuto presidente que incluso lo hacían verse alto. Sergio le susurraba a Esther [...], escenas de los mexicanos que miraban gustosos a la cámara para mostrar una banderita pintada en el cachete, y estiraban muy en lo alto la mano con dos dedos indicando la V de victoria. Sergio se veía bajando las escaleras y atrás de él iba Esther [...]. Sale el presidente con la bandera en mano. Esther y Sergio entran a la cava. El presidente tañe la campana antes de dirigirse a los mexicanos. Sergio le sube el vestido y le agarra las nalgas desnudas [...]
> —¡Mexicanos!
> Hace una pausa [...], con las manos hace a un lado las bragas...
> —¡Vivan los héroes que nos dieron patria!
> —¡Vivan! —respondían en la pantalla y repetían los invitados de Esther [...]
> —¡Viva México!
> —¡Viva! (Guevara 49-50)

Resulta interesante el final del texto con el juego erótico de Sergio sobre Esther en concordancia con el discurso presidencial televisado. La furtiva experiencia sexual, además de indicar la restitución del poder decisorio del sujeto femenino, desacraliza el acontecimiento al nivel de la ruptura del acuerdo matrimonial con el esposo quebequense. La mujer se libera, al menos parcialmente, del cautiverio de la castidad y de la fidelidad, que le han sido dados al hombre[11] quien es el poseedor de las destrezas eróticas y quien puede disponer de su licencia polígama (Legarde 436).

11 Legarde plantea que la norma dominante es la de una sociedad clasista y patriarcal: burguesa, machista, heterosexual, heteroerótica y misógina (152).

La mencionada desacralización de la institución del matrimonio se hace extensiva a las instituciones gubernamentales y a las iniciativas civiles en la caricaturización de algunos elementos en el discurso del narrador. La "razita", el espíritu patrio, el diminuto presidente, la banderita pintada en el cachete y la V de victoria con los dedos plantean una viñeta reductora del acontecimiento histórico. El evento queda reducido al jolgorio circense del pueblo satisfecho —a juzgar por la V de victoria— y con ello desprovisto del peso histórico que pretende dársele.

La transmisión en vivo de la "liturgia" presidencial, que permite conectar a los mexicanos con las tradiciones patrias, apunta hacia la misma dirección. Al respecto, el prólogo del libro *El Grito de la literatura mexicana en Canadá* indica:

> La *mexicanada* reunida en zócalos o plazas públicas —o frente al televisor familiar o la pantalla de la computadora— olvida el origen histórico del festejo; la fecha conmemorada no da pie a la reflexión, ni al análisis crítico y profundo de la historia. La celebración, si bien patriótica, es ajena a los problemas que conciernen a la nación. Es inconsciente del contexto del que surgió y desconoce el momento presente. A pesar de ello, el día del Grito es el día de la Patria y los mexicanos se exaltan tal y como lo hacen cuando la selección nacional de fútbol arrebata el triunfo a un equipo internacional (Almazán y Molina 7).

En efecto, la transmisión no es más que un espectáculo en el que intervienen el presidente y la tecnología que extiende fuera de las fronteras los signos vacíos de una identidad nacional.

Otro contraste que vale la pena explorar es la disputa velada entre Esther y la percepción del esposo sobre "una diferencia racial, intelectual, y de buenas costumbres que, según él, dividía a mexicanos y canadienses" (Guevara 42). El texto, por cuenta de la percepción de Sebastien, presenta una exotización de México y sus nacionales:

> [...] la casa estaba cubierta finalmente de coloridos farolitos, series de luces, uno que otro sombrero de charro, tendederos de papel picado, adornos con maracas en las paredes [...] y unas palme-

> ras de plástico que pondría alrededor de la piscina para agregar el exotismo con el que esperaban ser recibidos los canadienses al día siguiente. Total, si como bien dicen "al que no conoce a Dios a cualquier santo se le hinca", qué sabían ellos de una noche mexicana (Guevara 44).

Es claro que el texto retrata a Sebastien y a los suyos desde el desconocimiento evidente de la otra cultura, y a Esther sacando provecho del malentendido. Una pregunta importante después de analizar a este pasaje es si Sebastien incurre en las imprecisiones culturales y exotismo de México en los que incurren los propios mexicanos que acuden a celebrar con la V de victoria en el cuento. Por supuesto, la respuesta remite a los referentes de las revoluciones inconclusas no desarrollados en el texto. Este se limita, a nuestro juicio, a retratar la superficialidad en la que ha devenido la celebración nacional de la Revolución Mexicana que pretendía transformar el país.

Por otro lado, la desacralización del acontecimiento histórico a través del encuentro erótico extramarital en la cava familiar también podría leerse como el distanciamiento que la ciudadana mexicana establece con las tradiciones de su país de origen. Con esto, Esther asestaría la movida final al proceso adelantado por la protagonista narradora en *Grito de tinta y nieve*, quien se distancia geográficamente de México en búsqueda de un lugar seguro que le ofrezca posibilidades tanto físicas como profesionales. En *Noche mexicana*, Esther toma posesión definitiva del nuevo hogar en Canadá, al sentar su propia dinámica en la relación con el esposo.

Ambas protagonistas se liberan del cautiverio de la sumisión a las instituciones patriarcales que las absorben. La primera inicia el proceso a partir de la salida del país y bajo las circunstancias de un hecho violento que, como se ha demostrado, está lejos de ser una excepción a las promesas de seguridad que México puede brindar a sus habitantes. La segunda redondea aquella liberación e impone, eventualmente, un nuevo carácter, que ciertamente no es de sumisión, sino más bien de sujeto activo en relación con las instituciones aquí representadas en la del matrimonio.

El díptico *Grito de tinta y nieve* y *Noche Mexicana* ofrece una doble perspectiva del reajuste histórico de la Revolución al señalar la persistencia e inutilidad de todo intento transformador y al plantear el exilio como el

límite de las tentativas de cambio. La actualización de la Revolución queda circunscrita al terreno ritual de las celebraciones, por completo desprovistas de valor emancipatorio y, por el contrario, regidas estrictamente por el ánimo festivo del espectáculo. Las revoluciones en ambos cuentos se limitan a los logros, a la independencia de las subjetividades femeninas a nivel individual, aunque no a la revolución como proyecto comunitario.

A partir de la noción de revolución, ambos textos eliminan los cautiverios impuestos. Los personajes femeninos impulsan la exaltación de un espacio individual que le da sentido a la existencia del sujeto dentro de una estructura social articulada. Sin embargo, lo anterior sucede con el agravante de que el lujo de la convivencia parece ser exclusivo de geografías foráneas, considerando que el espacio donde se realiza el asentamiento y se establece la perspectiva de futuro es una nación extranjera que eventualmente se convierte en la nueva nación-hogar. En este sentido, México persiste, a nivel de la experiencia cotidiana, como un proyecto inconcluso.

Obras citadas

Almazán Dirzo, Patricia y Luis Molina Lora, eds.
"Prólogo". *El grito de la literatura mexicana en Canadá.* México: MS UNAM-ESECA / Ficticia, 2010. Impreso.

Bátiz Zuk, Martha.
"Grito de tinta y nieve". *El grito de la literatura mexicana en Canadá.* Eds. Luis Molina Lora y Patricia Almazán Dirzo. México: MS UNAM-ESECA / Ficticia, 2010. Impreso

Fals Borda, Orlando.
Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968). México: Siglo Veintiuno Editores, 1971. Impreso.

Fraile, Pedro, Quim Bonastra, Gabriela Rodríguez y Celeste Arella.
Paisaje ciudadano, delito y percepción de la inseguridad: investigación interdisciplinaria del medio urbano. Madrid: Dykinson, 2006. Impreso.

Franco, Alberto.
Reforma agraria en América Latina. Turrialba, Costa Rica: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas, 1972. Impreso.

González, María de la Luz.
"ONU: 'México, primero en delincuencia con violencia'". *El Universal* 23 abr. 2008. Web. 23 dic. 2010.

Grayson, George W.
Mexico: Narco-Violence and Failed Stated?. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010. Impreso.

Guevara, Krystel.
"Noche mexicana". *El grito de la literatura mexicana en Canadá.* Eds. Luis Molina Lora y Patricia Almazán Dirzo. MS UNAM-ESECA / Ficticia, 2010. 40-49. Impreso.

Instituto Ciudadano de Estudios Sobre Inseguridad (ICESI)
Encuestas Nacionales sobre Seguridad. ENSI-4/2006. 2008. Web. 28 ene. 2011.

Lagarde y de los Ríos, Marcela.
Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: UNAM, 2006. Impreso.

Luévanos Aguirre, Celia.
"La identidad de género de padres y madres docentes". *Nueva Época*. 7 oct. 1998. Web. 25 Oct. 2010.
Paz Sánchez, Fernando.
La política económica de la Revolución Mexicana, 1911-1924. México: UNAM, 2006.

El extensionista: la revolución que no fue

Martha Bátiz Zuk

Felipe Santander, dramaturgo mexicano autor de *El extensionista*, fue un ingeniero agrónomo egresado de la Escuela Superior de Agricultura. Este texto surgió a partir de su intención de escribir una trilogía teatral que retratase las diferentes problemáticas sociales prevalecientes en México.[1] *El extensionista* fue su obra más exitosa. En ella hizo patente su frustración por la situación del campesinado mexicano, que no solamente vive bajo la opresión y el abuso constante por parte de las instituciones gubernamentales de crédito y de apoyo financiero y tecnológico, sino que también es controlado por caciques locales y autoridades eclesiásticas.[2] El título *El extensionista* se refiere al protagonista, Cruz López, un joven recién egresado de la escuela de agricultura que llega desde la ciudad a un pequeño poblado rural llamado Tenochtlén de las Flores con la intención de ayudar a los campesinos a mejorar su trabajo. Cruz está convencido de

1 De Ita explica que *Los dos hermanos* y *El milagro* fueron dos obras de teatro que siguieron el impulso de *El extensionista*, para continuar "esa línea de trabajo testimonial" (120). *Los dos hermanos* planteaba por primera vez la relación del ejército con la corrupción de la vida nacional, por ejemplo.

2 Utilizo el tiempo presente para el verbo "vivir" a propósito porque, lamentablemente desde 1978, año en que se estrenó esta obra, hasta la fecha, la situación de los campesinos en México ha permanecido igual. Muestra de ello son las masacres de Aguas Blancas (1995) y Acteal (1997), y más recientemente, Atenco (2006).

que logrará extender —de ahí el título *extensionista*— los conocimientos técnicos y científicos adquiridos en el aula para aplicarlos al campo: compartir lo aprendido con los campesinos y enseñarles cómo hacer que la tierra rinda mejor.

Es necesario hacer aquí una pausa para ofrecer un resumen de la obra, ya que se trata de un texto, en general, poco conocido. La obra inicia con un corrido a cargo de un campesino que se identifica como nativo de Tenochtlén de las Flores y que, además de ser el cancionero de la obra, hace las veces de narrador. Se trata de un narrador al estilo brechtiano, que canta y cuenta la historia al mismo tiempo. Después de que termina su presentación ante el público, la obra da comienzo, y el espectador se topa con "una estampa revolucionaria" (13): los campesinos discuten qué habrán de hacer para defenderse de los abusos de los que han sido objeto. Manuela, la protagonista femenina, hija de Benito (una figura de autoridad entre los campesinos), es la primera en hablar. Con un fusil en la mano, invita a los demás a que la sigan en su lucha. Todavía no se sabe qué los ha llevado a tan alto nivel de descontento.[3] La discusión se acalora hasta que el cancionero la interrumpe para aclarar al público que "el pueblo no ha tomado una posición definitiva en el asunto" y que la historia "aún no ha terminado":

> Les propongo una cosa: vamos a comenzar desde el principio y cuando lleguemos a la escena que ustedes acaban de ver y que es donde se encuentra actualmente la historia, nos detenemos, y entonces, fíjense bien: las filas de este lado (*convencional*) proponen uno o varios finales para la obra; y los de las filas de este otro lado, por votación, y después de haber discutido los finales propuestos, decidirán cuál es el final que representaremos, o sea, el definitivo (14).[4]

3 Esta escena trae irremediablemente a la memoria la obra más famosa de Lope de Vega, *Fuenteovejuna*, específicamente la escena donde Laurencia exhorta a los habitantes de la villa a alzarse en contra del comendador y rebelarse. Más adelante, en la repetición de la escena (hacia el final de la obra), cuando Manuela dice que deben rodear la presidencia municipal, la similitud con *Fuenteovejuna* resulta todavía más clara.

4 Como se detallará más adelante, esta alternativa es afín a la *poética del oprimido* de Augusto Boal, cuyo objetivo principal es "to change the people —'spectators', passive beings in the theatrical phenomenon— into subjects, into actors, transformers of the dramatic action" (122). El espectador no delega poder alguno sobre el personaje o el actor para pensar o actuar en su lugar. Al contrario, asume el rol protagónico, cambia la acción dramática, ensaya diferentes soluciones, discute planes de cambio; en resumen, se entrena para la acción verdadera. Boal aspiraba a que el teatro fuera "a rehearsal for the

Una vez que el público de Santander ha sido informado sobre las reglas del juego en que habrá de participar, la acción se retoma pero desde el comienzo de la historia. En ese momento aparece el protagonista de la obra, Cruz López, el extensionista que viene llegando de la ciudad, perdido. Lejos de ayudarle, los lugareños le rehúyen: es forastero y además tiene vínculos con el gobierno. Para ellos, tiene todas las agravantes en su contra; no solo es imposible que confíen en él, sino que lo desprecian desde el primer instante. Cruz se da cuenta y exclama: "¡Pinche pueblo!... ¿así me irá a costar de trabajo todo?" (15). Los extensionistas que han precedido a Cruz han dejado una mala impresión en los campesinos (los han tratado con poco respeto y han ayudado a que continúe la explotación a la que están sujetos). Don Máximo (el terrateniente), don Ismael (el presidente municipal), y Quirino (el cacique) abusan de la ignorancia que ha condenado a los campesinos a la indefensión —en concreto, del analfabetismo y del desconocimiento de sus derechos y de las leyes que pueden protegerlos— y se encargan de despojarlos de cualquier ganancia que pudieran obtener con su labor.

El cancionero también informa sobre el paso del tiempo. Dentro de la trama transcurre un mes, durante el cual Cruz fracasa en todos sus intentos de enseñarles a los campesinos lo que aprendió al haber estudiado agronomía. Estos rechazan su ayuda porque temen que la mejora de sus parcelas despierte la codicia, la envidia o la rabia del cacique o de don Máximo y que, con ello, pierdan todo. El cancionero explica, para quien no comprenda la lógica detrás de estas actitudes, que las cosas en el campo siempre son así. Hay un círculo vicioso que se repite y que obliga al gobierno a realizar nuevas contrataciones y nuevos intentos que siempre vuelven a fallar, como sucedió con los extensionistas que antecedieron a Cruz y, muy probablemente, con los que le sucederán.[5]

El abuso económico del que son víctimas los habitantes de Tenochtlén llega al clímax cuando el presidente municipal les informa que ha adquirido una deuda a nombre del pueblo entero, sin haberlos consultado al respecto. La afrenta en contra de los campesinos es doble, ya que como

---

revolution", y afirmaba que "the theatre is a weapon, and it is the people who should wield it" (122).

5 En entrevista para la revista Proceso con el reportero Julio Aranda, la viuda de Santander afirma: "cuando empieza a repuntar *El extensionista*, empiezan a destruir el área de Extensión Agrícola de la Escuela Superior de Agricultura" (Aranda 82).

exclaman en la obra, ellos ni siquiera eligieron a Ismael para el puesto que ocupa; don Máximo lo había asignado. Cruz sigue sin comprender la situación en su totalidad y apoya a Ismael y a Máximo para convencer a los campesinos de que siembren algodón en lugar de comida. En principio, se niegan porque "los ajos se pueden comer. El algodón se hace bolas en la barriga" (77).

Santander denuncia la manera en que la siembra es manipulada por intereses económicos que nada tienen que ver con el bienestar de los campesinos, que los bancos otorgan los créditos —o no— por medio de intermediarios que no son más que usureros. También expone el control prácticamente monopolizado del agua para riego, de la cual depende la cosecha y la subsistencia de todos en el pueblo. La obra ofrece un amplio panorama de los diferentes aspectos de la corrupción en el campo mexicano.

Por si no fuera suficiente, hay una devaluación que empeora la situación de la deuda del pueblo y de los créditos; el cancionero avisa: "No te me achicopales, Cruz, que todavía falta lo peor" (89). A los campesinos les distribuyen insecticidas y fertilizantes adulterados. Como consecuencia, pierden la siembra en un momento en el que, por culpa del presidente municipal, están endeudados al máximo y en el que, para colmo, la moneda ha perdido su valor. Como último recurso, y aunque saben que ya no es suyo, pizcan el algodón por las noches y lo venden por su lado. Es la única manera que tienen de conseguir dinero para comprar maíz y no morir de hambre.

Por su juventud e inexperiencia, Cruz tarda en darse cuenta de lo que ocurre pero, en cuanto lo hace, su indignación, su empatía con la gente de Tenochtlén y su afán de ayudarles a lograr justicia social, lo llevan a unirse a ellos y a instigarlos a luchar contra la opresión mediante una nueva revolución. Luego, se enamora de Manuela y se casa con ella y, justo cuando todos están festejando, aparece Quirino, el cacique, acompañado de dos alguaciles con fusiles, para arrestar a Benito, padre de Manuela, y a Cruz, su nuevo esposo.[6] Dado que no traen una orden de aprehensión, Cruz se niega a acompañarlos, pero ellos le propinan un golpe con la culata del fusil y lo dejan inconsciente. Los demás intentan oponer resistencia y defender a Cruz, pero cuando este se levanta, accede a ir con Quirino, a fin de no poner a nadie más en peligro.

6 Esta es otra similitud más que *El extensionista* tiene con *Fuenteovejuna*.

Manuela incita al pueblo a ir por sus armas y rescatar a Cruz y a Benito: "¡Rodear la presidencia municipal y exigir su entrega! Qué, ¿se necesita mucha organización?" (111). Es la misma escena con la que empezó la obra, la que el público vio interrumpida al comienzo de la función. Los habitantes de Tenochtlén están tratando de decidirse y de luchar contra los viejos miedos que los han paralizado siempre. En eso, llega Juancho a informarles que los alguaciles se quedaron atrás de Cruz y de Benito cuando iban rumbo a la prisión: "les dispararon por la espalda... Yo creo pa' decir luego que se habían querido escapar" (112).

El extensionista pertenece al que se denomina teatro comprometido, según afirma Judith Ishmael Bissett, pues su objetivo es "que el público reciba un mensaje presentado a través de la producción dramática de aspectos de la realidad, aspectos seleccionados por su significado político o social" (95). La obrase estrenó en la Ciudad de México en agosto de 1978, en el ya desaparecido teatro del Instituto Nacional de la Juventud, propiedad del gobierno y posteriormente llamado CREA.[7] Es importante mencionar este dato porque en México, desde la segunda mitad del siglo XX, la mayor parte de la actividad teatral seria —la que busca cuestionar al espectador, denunciar conflictos sociales, o innovar en cuanto a temas o técnicas— se ha llevado a cabo en teatros que pertenecen al gobierno y, con el respaldo económico de las instituciones culturales oficiales. Por este motivo, la censura de las actividades culturales y artísticas ha sido muy discreta.[8] Los dramaturgos y actores han podido trabajar en relativa calma y expresar sus opiniones sin temer por sus vidas; el control que el Estado ha ejercido sobre la actividad teatral en el país se manifiesta mediante la concesión (o negación) de espacios escénicos para presentar las obras, y mediante el otorgamiento (o retiro) de becas para la producción y difusión de puestas en escena.

---

7 Durante las décadas de 1950 y 1960, el gobierno mexicano se dio a la tarea de construir varios teatros. Después de que se iniciaran actividades teatrales formales en la UNAM y de que, por decreto presidencial, se fundara el Instituto Nacional de Bellas Artes en 1957, se estableció el Centro Universitario de Teatro (CUT), y el gobierno mexicano formó el patronato de los teatros del Seguro Social, cuya construcción tuvo lugar de 1959 a 1965. Durante este período se edificó la mayor parte de la infraestructura teatral que todavía se utiliza en las ciudades capitales del país.

8 Sobre la libertad de prensa, por ejemplo, Octavio Paz afirma: "Nuestra ficticia vida política sería incompleta si no tuviéramos una libertad de prensa igualmente ficticia. Teóricamente nuestros periódicos pueden decir lo que quieren: prácticamente dicen lo que pueden. Y lo que pueden es lo que quiere el gobierno" (317).

Al respecto, Ronald D. Burgess afirma en *The New Dramatists of Mexico*:

> The relative political stability in Mexico created circumstances different from those in many other parts of Latin America – corruption is one thing; violence and suppression are quite another. There are fewer cases of "official" censorship in Mexico than in other countries (José Agustín's *Círculo vicioso* is one example); economic censorship is far more prevalent. Finally, Mexican playwrights have never been forced into exile, as has happened in Chile for example (13).

El extensionista obtuvo varios premios, entre ellos el *Casa de las Américas* en 1980 en La Habana, Cuba. La puesta en escena tuvo tanto éxito que se representó durante nueve años, llegó a las 3 200 representaciones, y salió de gira por la República Mexicana, España y Estados Unidos (Careaga 192). Pero dada la situación social que denuncia la trama, la puesta en escena sufrió por falta de apoyo oficial y terminó sucumbiendo ante esta causa.[9] Fernando de Ita explica: "el teatro institucional no tiene un departamento de censura, pero muchas veces la prohibición se ejerce en el manejo de recursos" (116). *El extensionista* se llevó al cine en 1991, pero no tuvo en este formato la misma resonancia que en teatro. Además, dada la particularidad del final de la obra, en el que se invita al público a proponer una nueva conclusión a la trama, haberla llevado a pantalla implicó el sacrificio de lo que hizo al *El extensionista* la obra de teatro no

9 Careaga explica: "Algunos pensaron que fueron las mismas autoridades las que terminaron con la obra ya que la vieron demasiado radical, nueve años después de haber sido estrenada. El hecho es que en el foro del CREA no se volvió a representar ninguna obra y Felipe Santander se fue a Cuernavaca y convirtió el cine Ocampo en teatro" (192). Fernando de Ita narra que la obra *El martirio de Morelos*, de Vicente Leñero, sufrió un intento de censura en 1983, y en 1988 se condicionó el estreno de *Nadie sabe nada*, del mismo autor, por parte del Instituto Nacional de Bellas Artes (115-116). En una nota más personal, puedo comentar que cuando el gobierno venezolano extendió una invitación a la puesta en escena de la obra *De la calle*, de Julio González Dávila, dirigida por Julio Castillo, para asistir al Festival Internacional de Teatro de Caracas, la Secretaría de Relaciones Exteriores de México no aceptó enviarla para representar a México porque "no corresponde con la imagen de México que queremos dar en el extranjero". Esto me lo dijo en entrevista personal, Eva María Zuk, quien trabajó por 12 años como Agregada Cultural de Venezuela en México y en aquella época hizo las gestiones para llevar este montaje al Festival, pero a quien el gobierno mexicano abiertamente le negó todo apoyo económico y logístico. De Ita explica: "En el marco de Latinoamérica gozamos de un buen espacio para la crítica en donde se puede cuestionar prácticamente todo, siempre y cuando no toque tan directamente la realidad" (115-116).

comercial con más representaciones en la historia del teatro mexicano.

Para comprender la relevancia del texto —y la popularidad de la puesta en escena— en su justa dimensión, es necesario hacer un paréntesis y hablar del momento histórico en el que se escribió, con énfasis en la situación del campo mexicano. Teresa Rojas afirma que en la década de 1970, la agricultura mexicana estaba estructurada en dos estratos bien diferenciados. Por un lado, estaba la agricultura tradicional que practicaban los campesinos "con algunas innovaciones modernas, como el uso de fertilizantes, semillas mejoradas y nuevas prácticas agrícolas"; por otro lado, estaba la agricultura capitalista de riego, "mecanizada y tecnificada, que se basaba en la inversión de capital y en el uso indiscriminado de subsidios, y orientada a la venta de productos de exportación" (348). Con el auge petrolero, el Estado decidió apoyar la política agrícola, y lo que tuvo más a mano fue "reforzar los programas de extensión" (346). En 1970 había cerca de 2 mil técnicos; para 1976 la cifra había crecido a 8 mil y, en 1980, el Servicio de Extensión Agrícola tenía alrededor de 30 mil. El extensionismo agrícola "había sido útil en las zonas de riego promoviendo tecnología, productividad en zonas con características uniformes, grandes extensiones sembradas de un mismo cultivo bajo un mando único de control hidráulico, agrícola y económico" (367).

Pero, como afirma Joseph Cotter, uno de los problemas que existían era que los expertos agrónomos todavía veían a los campesinos y a su cultura como un impedimento para el éxito de sus proyectos, debido a su débil posición ante las autoridades estatales y locales, caciques y curas que buscaban conservar su poder y riqueza (295). De los campesinos se decía que su apatía, holgazanería, irresponsabilidad, falta de voluntad para trabajar en equipo, y la resistencia hacia los expertos agrónomos —de quienes desconfiaban por su alianza con el gobierno— hacían fracasar toda iniciativa hacia el progreso (296-297). Al mismo tiempo, el creciente número de escuelas que ofrecían estudios agrícolas disminuyó la calidad de entrenamiento científico que recibían los alumnos, pues no había suficiente personal docente para ocupar los puestos disponibles. Como sucedía con los colegas del agrónomo ficticio Cruz López en *El extensionista*, los jóvenes graduados preferían permanecer en la ciudad, en vez de ir al campo a trabajar con los campesinos:

> Government agricultural research and extension agents contribute little to the ejidos. Thousands of agronomists and extension agents graduate every year, but more prefer to work in offices rather than in the field. Such research stations as do exist frequently ignore the local needs of farmers; the result is minimal communication between the researcher, the extension agent, and the peasant (Cotter 297).

Rojas afirma que en 1980 desapareció el extensionismo agrícola y apareció el extensionismo crediticio y que, a partir de aquel momento, el extensionista "pasó a ser un empleado promotor del crédito, vigilante de su buen uso" (367). Desde entonces prevaleció el interés del crédito productivo sin mirar las condiciones del campesinado (372).[10]

Por su parte, Juan Carlos Morett Sánchez apunta que, desde 1970 hasta mediados de 1980, México se encontraba en la segunda fase de la Reforma Agraria.[11] Es preciso recordar que la Reforma Agraria fue una "transformación profunda de la estructura de la tenencia de la tierra" (23), un proceso de creación simultánea de la propiedad social y de la pequeña propiedad privada mediante la destrucción del latifundio tradicional y la redistribución de la propiedad de suelo. De acuerdo con Morett, en la segunda fase se entregaron parcelas de pobre calidad o no aptas para la agricultura que la industria y los servicios no eran capaces de emplear, para que sirvieran de refugio a la población rural (13).

El campo mexicano tenía problemas graves.[12] Según Cotter, en 1982, cuando cayeron los precios del petróleo y la inflación creció exponencial-

10 El extensionismo crediticio refleja la política neoliberalista que Estados Unidos empezaba a impulsar en la región.

11 La primera fase fue de 1936 a finales de 1960.

12 Informa Susan Walsh Sanderson que, de 1965 a 1970, México importó 198.9 mil toneladas de alimentos (granos, vegetales, aceite, semilla y productos lácteos) por año, pero de 1971 a 1976, la importación de cereales había aumentado a 1816.9 mil toneladas (117). La pobreza en que vivía la población rural, aunada a este número creciente de importaciones (que demuestran la incapacidad del país para producir alimento suficiente para abastecer a la población), hizo que el entonces presidente, Luis Echeverría, diera inicio a una nueva política agrícola: "Motivated by the desire to reduce food imports and decrease social tension, Echeverría resumed land distribution and increased the funds available to the agricultural sector" (117). Sin embargo, las importaciones de alimentos no pudieron disminuir por dos factores inherentes al momento y a la administración: la creciente urbanización del país y el auge económico que aumentó los ingresos de la población en las ciudades, lo que derivó en una creciente demanda de alimentos. Los cada vez mayores subsidios otorgados a los campesinos, cuyo objetivo era aumentar la producción agrícola nacional, hicieron crecer los déficits en el sector público.

mente, el campo atravesaba por una severa crisis, debido a "the rising costs of agrochemicals and seeds, usurious interest rates, bribes demanded by corrupt officials in the agricultural banks, and low prices for crops grown for the internal market, especially corn and beans, small-scale food production fetched little to no income. More peasants fled to the United States or overpopulated areas like Mexico City" (282).

Desde inicios de la década de los setenta, Octavio Paz escribía con preocupación sobre lo que ocurría en el campo mexicano:[13]

> Lo que otorga dramatismo y urgencia a la crisis del México moderno y desarrollado es su trasfondo: el otro México en andrajos, los millones de campesinos pobrísimos y las masas de desocupados que emigran a las ciudades y se convierten en los nuevos nómadas, los nómadas del asfalto. Hoy, en 1977, la contradicción entre el México desarrollado y el subdesarrollado se ha vuelto más aguda. No es la contradicción de dos clases sino de dos tiempos históricos e, incluso, de dos países (335).

Como egresado de la Escuela Superior de Agricultura, Santander conocía a fondo la problemática expuesta; de ahí que pudiera retratarla con fidelidad en *El extensionista*. Su teatro es comprometido porque "no solo crea mundos posibles que se refieren al mundo real, sino que también examina problemas reales y trata de indicar, de manera directa o indirecta, los cambios que deben efectuarse" (Ishmael 95).

Para transmitir el mensaje que desea compartir con el espectador, Santander utiliza elementos que recuerdan la estética brechtiana: durante toda la obra, recurre al narrador y a la música —que aparece de forma constante en forma de corrido y canciones— para alejar al espectador de la trama y obligarlo a reflexionar. Al final de la obra, sin embargo, Santander da un giro importante e innovador en la dramaturgia mexicana: una vez que la función ha terminado, invita a que al público a quedarse en la sala y proponer finales alternativos. Esta opción sigue los lineamientos marcados por Augusto Boal en su *Teatro del oprimido*. Al respecto, Mar-

13 Sobre la violencia en el campo, Paz también afirma que es el resultado del "caciquismo, el subempleo, el hambre de tierras, el hambre de justicia, el hambre de escuelas. En una palabra: el hambre. Los campesinos no son delincuentes sino desesperados. La violencia del campo no es un problema de orden policiaco ni militar sino político y social" (162).

vin Carlson afirma que ningún teórico contemporáneo ha explorado las implicaciones políticas de la relación entre la representación de una obra teatral y el público "in so searching and original a manner as the Latin American director, Augusto Boal" (475). Por su parte, Diana Taylor apunta que el *Teatro del oprimido*:

> trains the audience to change its role in the oppressed/oppressor relationship. As opposed to an Aristotelian system that divides people into actors and spectators, and further divides the actors into the individuated aristocracy and the anonymous, plebeian chorus, Boal proposes that everyone take a part, everyone become a protagonist in overcoming economic, class and ideological barriers. He arrives at dramatic strategies to increase active participation on the part of audiences through a series of workshops that devise and rehearse scenarios in which people who are ordinarily passive begin to explore solutions to their problems and learn to act decisively (17-18).

Mandy Schutzman y Jan Cohen-Cruz explican que el título *Teatro del oprimido* es un homenaje que Boal hace al educador Paolo Freire, quien, en su *Pedagogía del oprimido,* "foregrounds the movement of seemingly powerless people from being acted upon, and thus objects, to initiating action, and thus becoming subjects of their own lives. Freire referred to this process as *coscientização* (conscientization) whereby poor and exploited people learn to conduct their own analysis of their social, political, and economic reality" (2).

Así, se convierten en sujetos responsables y pueden tomar acción en contra de sus opresores. Mientras que en la teoría de Freire los estudiantes y maestros eran compañeros interactivos, en la de Boal el espectador se convierte en *especta-actor* (spect-actor), es decir, deja de ser alguien que solo mira la acción de forma pasiva desde la butaca del teatro, y se involucra en ella para opinar y para proponer soluciones.

La acción de *El extensionista* abre con un prólogo cantado en forma de corrido. Inmediatamente después, toma la palabra el cancionero. A lo largo del texto, tanto la música como las intervenciones de aquel funcionan como rompimientos brechtianos, puesto que aparecen entre escena y

escena para dar explicaciones o para narrar hechos que aceleren la acción y preparen al espectador para lo que sigue. Por ejemplo, la primera vez que Cruz se encuentra con Benito, el cancionero hace hincapié en la falta de experiencia del recién llegado:

> Cancionero: Al final de la cena, Cruz dio una explicación poco convincente de las razones por las que se encontraba en Tenochtlén. Benito lo observaba con escepticismo.
> Benito (*irónico*): Pos qué bueno que viene usted a enseñarnos a sembrar maíz.
> Cancionero: ¡Uy, qué mala leche! Pero Cruz, sin experiencia en el trato con campesinos, parecía no darse cuenta (Santander 21).

Estas intervenciones son un rompimiento brechtiano, pero en el aspecto *performativo* pueden también funcionar como una forma que encontró el autor para asegurarse de que su intención y las relaciones entre sus personajes se entendieran siempre. Al poner por escrito que hay "mala leche" por parte de Benito hacia Cruz, no se da margen de error de interpretación a los actores ni al director de puestas en escena posteriores. Al mismo tiempo, se abre la posibilidad a que un lector del texto no necesite ver la puesta en escena para enterarse de las reacciones del personaje o para imaginar el tono que usaría la voz del actor al pronunciar el parlamento.

En la misma escena, más adelante, además de las claras didascalias que indican el humor o la actitud que los actores deben asumir al decir sus líneas, hay otro rompimiento brechtiano: Benito está preguntándole a Cruz, irónicamente, si "¿ora que usted nos haya organizado y enseñado, ya nos podemos hacer industriales? He oído que esos bárbaros sí que ganan rete harto", comentario que despierta una carcajada del cancionero (Santander 22). Este breve instante en la obra pone a los personajes de Benito y Cruz uno frente al otro, como delante de un espejo, y el único que se da cuenta es el cancionero. Mientras Cruz ha llegado a Tenochtlén pensando que sabe mucho más que los campesinos del lugar, Benito demuestra que sabe lo que ocurre en el país mejor que Cruz (hay que recordar que, en aquel momento, la industria en México estaba creciendo muchísimo, y una gran cantidad de campesinos dejaba el campo para ir a buscar

oportunidades). Benito aprovecha para burlarse de los aires de superioridad de Cruz, cosa que al cancionero le causa gracia. Es claro que Benito piensa que sabe más que Cruz y que este, a su vez, piensa que sabe más que aquel. Eventualmente, ambos se sienten ofendidos ante la actitud del otro. Este momento fugaz encapsula la problemática, no solamente al centro de la obra, sino de México como nación; refleja la imposibilidad que tienen el pueblo y la ciudad para comunicarse y comprenderse, y su falta de voluntad para trabajar en equipo en busca del progreso, la estabilidad y la prosperidad como bien común.

Es importante recordar que el *Verfremdungseffekt* de Brecht busca romper con la empatía que se genera entre el personaje y el espectador cuando el segundo adopta una actitud pasiva, es decir, cuando delega al personaje la habilidad de actuar (de, literalmente, entrar en acción). Boal, en el *Teatro del oprimido*, explica que Brecht no estaba en contra de que el teatro despertara emociones en los espectadores. Lo que buscaba era que la emotividad —la empatía— se lograra a través de la razón: "his position is entirely favorable to that emotion which is born of pure knowledge" (103). La emoción que nace de la ignorancia es la que debe evitarse. A lo largo de *El extensionista,* Santander lucha en contra de la ignorancia y la indiferencia que existen en torno a la problemática del campesino, y al utilizar herramientas claramente brechtianas para lograrlo evidencia su intención de despertar la conciencia de quien asista a ver su obra y de conmoverlo para, quizás, motivarlo a realizar alguna acción.

Al presentarse, el cancionero afirma ante el público: "Soy la opinión popular de este pueblo; esa que no siempre se expresa abiertamente por timidez, por temor, por hipocresía, por impotencia, por apatía, pero que siempre está presente" (Santander 12). El hecho de que el cancionero represente la opinión popular de una forma prácticamente alegórica refuerza el carácter didáctico de la obra y es, al mismo tiempo, una inversión del orden establecido que presenta Santander. Me explico: durante la Edad Media y a comienzos del Renacimiento, el teatro utilizó alegorías para educar —y en América Latina para evangelizar— a las multitudes. Era una manera sencilla de comunicarse con una mayoría analfabeta a la que el régimen colonial quería controlar. Santander, siguiendo las huellas de Brecht en su intención de transmitir conocimiento al público y hacerlo reflexionar, utiliza al cancionero como especie de alegoría para

educar, esta vez, a un sector de la población que está alfabetizado y es urbano, pero que ignora por completo los asuntos agrícolas y el problema del campesinado.[14] El personaje del cancionero y los corridos que canta contribuyen al tono coloquial de la obra, refuerzan su oralidad y, con ello, facilitan que personas de cualquier estrato social u origen comprendan la temática que se está abordando.[15] La alegoría facilita la comprensión y, al mismo tiempo, evita crear una empatía que obstruya el proceso de reflexión y la epifanía, objetivos últimos del texto.

Ahora bien, ¿cuál es el propósito de la estrategia brechtiana? El crítico teatral Bruno Bert afirma en su nota para la revista *Tiempo Libre* con respecto a las 2,500 representaciones de la obra, en 1986:

> Nada de lo que vemos formalmente es realmente importante a nivel artístico, como tampoco lo es el texto literario que lo soporta. Uno y otro son sólo medios en un arte claramente didáctico que pretende radicar sus fines en la reflexión inmediata en el ámbito mismo de la sala. Entonces la obra —por deseo expreso en su estructura— pasa a un segundo plano y lo que queda es la reflexión política subsiguiente como un primer plano absoluto en el interés de todos.

El propósito es, entonces, invitar al público presente a una reflexión inmediata y a entrar en una discusión con los demás espectadores con respecto a la problemática que se ha expuesto y sus posibles soluciones o cambios. El problema es que, como apunta Bert, la reflexión se queda simplemente en eso. No hay un cambio en la realidad que existe fuera del teatro, solamente una toma de conciencia en cuanto a que es necesario que *alguien* haga *algo* para mejorar la situación. Ese *alguien* no está en la sala teatral, y ese *algo* no se definirá en la discusión al final de la obra.

---

14 Santander escribió el texto pensando en montar la obra en teatros urbanos, pero dado el éxito que tuvo, la puesta en escena pudo salir de gira y presentarse también en el ámbito rural, ante un público campesino, cuyas reacciones se detallan más adelante en este análisis, cuando se toque este tema específicamente.

15 Aunque *El extensionista* estuvo 10 años en cartelera en la Ciudad de México, también se representó en ciudades de la provincia, en poblaciones rurales, y en el extranjero. El cancionero, como especie de figura alegórica, da voz a ese sector de la población nacional que comúnmente es ignorado. Al convertirlo en narrador y columna vertebral de la obra, Santander le da no solo presencia sino también agencia.

Para Santander, lo primordial pareciera ser sensibilizar al público urbano con respecto a la realidad del campo. Si la reflexión a la que invita al final produce algún cambio, es secundario. Esto queda en evidencia en la respuesta que el autor dio a Miguel Angel Quemain en una entrevista publicada en el diario *Uno Más Uno,* también en 1986:

> Santander precisó una distinción entre el público urbano y el campesino: 'generalmente la gente de la ciudad siente un vuelco en el estómago y terminan con los ojos llenos de lágrimas y el final que nos proponen es la revolución. A los campesinos les sucede diferente, para ellos la escena de mayor emoción es cuando los campesinos de la obra roban la cosecha del algodón a la luz de la luna. Es un momento de suspenso entre ellos porque, supongo, lo viven con frecuencia. Sin embargo, su reacción respecto a la problemática del pueblo y del extensionista es diferente, son algo escépticos, tal vez porque están muy cerca de la muerte y de la represión no la temen' (Quemain 25).

Las estrategias brechtianas se utilizan para apelar, simultáneamente, a dos tipos de públicos diferentes: por un lado, el urbano y, por otro, el rural. Esto crea necesariamente una tensión, ya que se utilizan las mismas herramientas para lograr dos fines distintos: el primero, que la gente de la ciudad se entere de lo que ocurre en el campo y reflexione al respecto; el segundo, que la gente del campo vea retratada su situación y sepa que el primer paso para contrarrestar la represión a la que están sometidos es alfabetizarse y conocer sus derechos. De ahí que las respuestas —y los puntos de mayor interés dentro de la obra— sean tan diferentes entre ambos públicos. La estrategia brechtiana funciona mejor, aparentemente, sobre el público urbano, pues la reflexión inmediata no requiere un esfuerzo práctico. Al final de la obra, resulta lógico proponer, como hizo Cruz, una revolución, es decir, un cambio definitivo aunque violento.[16]

16 Esto puede deberse también a que la sociedad urbana mexicana de aquel momento no estaba familiarizada con un clima de violencia. Las represiones a los movimientos estudiantiles de 1968, que culminaron en la masacre en la plaza de Tlatelolco, el 2 de octubre de aquel año, y las agresiones subsecuentes en manifestaciones en 1971, fueron excepciones sobre las cuales, además, no se habló con franqueza inmediatamente. La manipulación de la información, así como el encubrimiento de los involucrados —por la colaboración entre el gobierno priista y el ejército— lograron que la

En cambio, el público rural —por lo que dice Santander— no propone la violencia como respuesta a la situación que vive, que de por sí ya es violenta. A ellos la obra les muestra que, para cambiar su situación, deben realizar un esfuerzo práctico (organizarse, aprender a leer, informarse). Esto resulta muy difícil para personas analfabetas y pobres si no cuentan con un liderazgo definido y con cierto apoyo, como el que en la obra brinda Cruz a Tenochtlén.[17] Obviamente, la respuesta de los espectadores varía de acuerdo con su contexto social, pero en ningún caso la obra lleva a la gente a entrar en acción para modificar las condiciones de vida de los campesinos. A continuación me propongo analizar el motivo.

En mi opinión, Santander acude a la estrategia didáctica brechtiana, en primer lugar, con el público urbano en mente, pues es este el que va al teatro y el que, si lo desea, tiene acceso a la ruta o cuenta con los recursos necesarios para provocar o exigir un cambio. Esther Seligson afirma que "la estructura dramática como tal no terminó de cuajar y hay una cierta simplificación en el tratamiento de personajes, un maniqueísmo al que también se tiende dogmáticamente cuando se oponen el explotador y el explotado" (228). Coincido con ella y pienso que la estructura dramática "no terminó de cuajar" porque el texto se apoya en extremo en el aspecto

ciudadanía recuperara pronto una sensación de tranquilidad y paz social. Las cosas son diferentes hoy en día con el factor del narcotráfico, el crimen organizado y los secuestros en la ecuación de la vida cotidiana. Desde la comodidad de la paz, cuando *El extensionista* se escribió y se estrenó, era fácil idealizar una revolución. Busqué datos sobre posibles reacciones del público citadino mexicano actual (por ejemplo, a la puesta en escena en CADAC recientemente), pero no encontré ninguna referencia hemerográfica al respecto. Tengo la hipótesis de que, desde el México actual, a 18 años del estallido del movimiento zapatista y el llamado "efecto tequila", en plena lucha contra las drogas y la delincuencia, en donde la gente quiere cambios bruscos pero para volver a la paz, las reacciones pueden ser distintas de lo que fueron hace 17 años. Lamentablemente, no tengo manera de comprobarlo por el momento.

17 El discurso que apoya la figura del intelectual como líder de las masas es típico de la década de 1970, cuando se pensaba que el cambio favorable en la vida de los desprotegidos y marginados debía venir desde arriba, es decir, de alguien letrado. *El extensionista* demuestra —aunque quizás involuntariamente— que este discurso es inoperante en la realidad. La muerte de Cruz es la prueba de que el intelectual no puede llevar a cabo el cambio. El hecho de que los campesinos se vean forzados a tomar una decisión a partir de la muerte del letrado deja en claro que *El extensionista* es un texto que liga las que podrían llamarse *antiguas* maneras de pensar (como la imperante cuando el texto fue escrito y estrenado) con otras que habrían de tomar forma más adelante (como las que enarboló el movimiento zapatista en Chiapas en 1994). El movimiento zapatista propuso que el cambio se diera desde abajo —es decir, desde el campesinado mismo—, no desde arriba, aunque curiosamente, el Subcomandante Marcos también puede considerarse un letrado, dado que egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y que su dominio de la palabra escrita para realizar comunicados logró que su voz —y la de los indígenas marginados con quienes luchaba— se escuchara alrededor del mundo, al menos, por un tiempo.

didáctico y desaprovecha la posibilidad que ofrece el *Teatro del oprimido* de Boal de involucrar al público más allá del debate que acompaña a la reflexión inmediata.

De acuerdo con la estética y la teoría de Boal, el *forum theatre* (dentro del cual cabe *El extensionista* por su temática y planteamiento) es la forma teatral más democrática que puede practicarse. En ella, como se ha mencionado, los espectadores se convierten en *especta-actores* que proponen cambios y comparten ideas. Boal sostiene que este teatro debe ser "a reharsal for action in real life, rather than an end it itself" y asegura que "the show is the beginning of a necessary social transformation and not a moment of equilibrium and repose. The end is the beginning" (*The Aesthetics of the Oppressed* 6).

El extensionista se conforma con conmover al público e incitarlo a la reflexión y al debate; al salir del teatro, sin embargo, hay un regreso a la cotidianidad en vez de un nuevo comienzo. Seligson tuvo razón al decir que la estructura dramática no cuaja, pues no lleva las herramientas teóricas en que se apoya —las estrategias de Brecht y Boal—hasta sus últimas consecuencias, sino que se conforma con que el espectador realice una toma de consciencia que no tiene ramificaciones prácticas; "the Theatre of the Oppressed may seek not only to understand reality, but to transform it to our liking", afirma Boal (*The Aesthetics of the Oppressed* 7).

La relevancia de *El extensionista* es que llamó la atención de la gente del ámbito social urbano hacia la problemática del campo, la cual supo retratar con fidelidad y eficiencia. Los años que estuvo en cartelera de manera ininterrumpida la convirtieron en un caso único, de cierta forma triunfal, dentro del teatro mexicano. No obstante, es necesario reconocer que fracasó en su intento de lograr cambios para el campesinado. La prueba de ello es que la problemática que expresa sigue vigente; por eso, los montajes que se han hecho del texto siguen despertando interés. Sin embargo, por la estructura dramática del texto, difícilmente alguno logrará en México la concientización que las obras de Brecht han impulsado desde tiempos de la Alemania entre guerras, o el grado de acción y cambio que Augusto Boal promovió con su teatro en Brasil.

Si bien en México la gente de teatro sabe de las teorías de Bertolt Brecht y es frecuente encontrar elementos brechtianos en textos y montajes, la teoría y la estética del *Teatro del oprimido,* de Augusto Boal, casi no se co-

nocen. De hecho, a pesar de que *El extensionista* tiene tan clara afinidad con las propuestas de Boal, ninguno de los artículos que encontré —me refiero tanto a los artículos académicos como a los periodísticos—habla sobre la relación entre las propuestas de Boal y el final de la obra.[18] Solamente Esther Seligson menciona que "sí cumple con su papel de concientizar, de ser un instrumento didáctico" (228), lo cual confirma el aspecto brechtiano de la obra. Sin embargo, la relación con la estética de Boal es obvia desde la primera lectura del texto.

En la obra, el binomio opresores/oprimidos cambia a opresores/opositores y, al final, el público puede participar activamente proponiendo finales alternativos que, en algunos casos, llegan hasta la idea de una nueva revolución, como sugieren Manuela y Cruz cuando están repasando el alfabeto con los campesinos. Tras su exilio, al volver a Brasil Augusto Boal pudo llevar su teoría hasta las últimas consecuencias, e instituyó el teatro legislativo, que sirvió incluso para implementar leyes y hacer cambios importantes en la política brasileña a favor de los más desprotegidos. En México, sin embargo, una vez que *El extensionista* concluyó su larga temporada, no se volvió a hacer teatro que invitara al espectador a participar tan activamente de la acción, ni a quedarse en la sala a discutir la función una vez concluida (no al menos hasta donde yo tengo conocimiento). Texto y montaje incorporaron preceptos importantes de la estética de Boal, pero desgraciadamente y a pesar de los casi 10 años que estuvo en cartelera, *El extensionista* no se alcanzó a convertir en lo que Boal aspiraba a que fuera su teatro: una herramienta que permitiera al oprimido liberarse, un arma que blandir para provocar un cambio social definitivo.

18 La mayoría de los artículos periodísticos que encontré solamente hacen referencia al tiempo de duración de la temporada (son artículos que avisan el festejo de cierto número de representaciones). Coinciden las opiniones en que la puesta en escena fue decorosa y la dirección escénica correcta, aunque no hay referencias concretas a la escenografía, utilería, iluminación o vestuario que permitan reconstruir la experiencia teatral para analizarla en este trabajo. La cantidad de notas de prensa que conseguí por Internet y a través del Centro de Investigación Teatral Rodolfo Usigli en México son muy pocas si se toma en consideración el tiempo que la obra estuvo en cartelera; y dado el contenido superfluo y repetitivo de la mayoría, no es propicio hacer un apartado especial para hablar sobre ellas.

Obras citadas

Aranda, Julio.

"Los sueños inconclusos de Santander, creador del Extensionista". *Proceso* 1306, (11-11-2001): 82. Impreso.

Bert, Bruno.

"El extensionista: 2,500 veces no". *Tiempo Libre* 7-13 Mar. 1986: 20. Impreso.

Boal, Augusto.

Theatre of the Oppressed. Londres: Pluto Press, 2000. Impreso.

The Aesthetics of the Oppressed. Londres: Routledge, 2006. Impreso.

Burgess, Ronald D.

The New Dramatists of Mexico 1967-1985. Lexington: U. Press of Kentucky, 1991. Impreso.

"El nuevo teatro mexicano y la generación perdida". *Latin American Theatre Review* 18.2 (1985): 93-99. Impreso.

Carlson, Marvin.

Theories of the Theatre: A Historical and Critical Survey from the Greeks to the Present. Ithaca: Cornell U Press, 1984. Impreso.

Careaga, Gabriel.

Sociedad y teatro moderno en México. México: Joaquín Mortiz, 1994. Impreso.

Cohen-Cruz, Jan y Mandy Schutzman.

A Boal Companion: Dialogues on Theatre and Cultural Politics. Londres: Routledge, 2001. Impreso.

Cotter, Joseph.

Troubled Harvest: Agronomy and Revolution in Mexico, 1880-2002. Westport: Praeger, 2003. Impreso.

De Ita, Fernando.

"La paradoja de los 80's: Una visión particular del teatro en México". *Latin American Theatre Review* 25.2 (1992): 113-122. Impreso.

Hèau, Catherine.

"El corrido y la bola suriana: el canto popular como arma ideológica y operador de identidad". *Culturas Contemporáneas* 2.6 (1989): 99-115. Impreso.

Ishmael Bissett, Judith.
"La función semiótica del protagonista en El extensionista y Eles Não Usam Black-Tie". *Latin American Theatre Review* 22.2 (1989): 95-100. Impreso.
Mc.Dowell, John H.
"The Mexican Corrido: Formula and Theme in a Ballad Tradition". *Journal of American Folklore* 85 (1972): 205-220. Impreso.
Morett Sánchez, Juan Carlos.
El ocaso de la reforma agraria mexicana. Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo, 2001. Impreso.
Paz, Octavio.
El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978. México: Joaquín Mortiz, 1979. Impreso.
Quemain, Miguel Angel.
"El extensionista sigue aún vigente: Felipe Santander". *Uno Más Uno* 27 feb. 1986: 25. Impreso.
Rojas, Teresa.
La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días. México: Grijalbo y Conaculta, 1990. Impreso.
Santander, Felipe.
El extensionista. La Habana: Casa de las Américas, 1980. Impreso.
Seligson, Esther.
"El extensionista". Para vivir el teatro. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008: 226-229. Impreso.
Taylor, Diana.
Theatre of Crisis: Drama and Politics in Latin America. Lexington: Kentucky U Press, 1991. Impreso
Walsh Sanderson, Susan R.
Land Reform in Mexico: 1910-1980. Orlando: Academic Press, 1984. Impreso.
Zuk, Eva María.
Entrevista personal, Sep. 2010.

Forger la patrie et inventer une population: nationalisme et *métissophilie* dans le Mexique postrévolutionnaire

Mayra Roffe Gutman

En mai 2009, à la suite d'une étude détaillée de la composition génétique de 300 citoyens, l'Institut National de Médecine Génomique publie la première carte du génome mexicain. Le résultat se dit concluant: le génome mexicain est Métis. De plus, une décompte des allèles (variations génétiques) leur à permit de connaître «l'alchimie» précise du mexicain: 55.22% indigène, 41.8% espagnol et 3.5% africain. Le président Felipe Calderón et le Congrès se félicitent, le Mexique est le premier pays de l'Amérique Latine à établir sa carte génétique (auparavant, cela avait été fait à l'échelle continentale uniquement). La prouesse scientifique devrait servir non seulement à connaitre les caractéristiques particulières des Mexicains, mais aussi à la création d'une véritable médicine nationale, adaptée aux besoins spécifiques de ses citoyens.[1]

Pourtant un nombre de scientifiques et intellectuels soulèvent des objections: la relation directe entre un phénotype et une zone territoriale ne peut s'établir que dans le cas des communautés n'ayant vécu aucun mouvement migratoire dans les derniers millénaires (Feldman, Lewontin et King). Et on le sait, le Mexique comme tous les pays de l'hé-

1 Informations tirées de divers journaux de circulation nationale: *La Jornada, El Universal, El Excelsior* et *El Financiero.*

misphère occidental (et, en fait, comme la grande majorité des pays au monde) est loin de remplir une telle condition. «Du point de vue de la génétique, toute la population mondiale est métisse», explique le généticiste Rafael Rico Garcia-Rojas (dans *El Universal*, 18 mai 2009). D'ailleurs, la distribution des gènes dans la population de la planète n'est pas tenue d'obéir aux frontières politiques. Reste qu'au-delà du débat sur la validité scientifique d'une telle démarche, le projet du génome mexicain nous met devant une question ancienne et à la fois, tout à fait actuelle: d'où provient cette perception généralisée du Mexique comme étant un pays Métis? Pour tenter d'y répondre il nous faudrait sans doute remonter aussi loin dans l'histoire du pays qu'à la période de la conquête. Or, l'étroite relation entre identité mexicain est métissage ne peut pas être comprise sans s'arrêter sur un de ses moments charnières: la période nationaliste postrévolutionnaire.

La réflexion qui suit s'inscrit dans un travail plus vaste dont l'objectif central est d'explorer le rôle joué par la figure du Métis dans la construction de l'imaginaire, mais surtout dans les pratiques et les technologies d'État dans le Mexique d'entre 1921 et 1945. Nous nous intéressons en particulier à trois domaines spécifiques: la statistique, la santé publique et les politiques démographiques.[2] Dans les pages qui suivent nous tenterons de suivre un des filons de cette histoire si vaste: la très particulière conception du métissage de l'anthropologue Manuel Gamio et ses échos sur la transformation du recensement de la population nationale. Ainsi, ce qui nous intéresse ici c'est de suivre l'évolution de ce que Basave Benitez avait appelé la «mestisofilia» (que nous nous permettons de traduire par «métissophilie» dans ce texte) mexicaine, à partir des modalités d'articulation entre la sphère du discours littéraire, celle du savoir scientifique et technique et celle de l'exercice du pouvoir. Que la figure du Métis ait occupé une pièce centrale dans le discours officiel d'un État postrévolutionnaire profondément préoccupé par la consolidation d'une identité nationale forte et unifiée est une question longuement discutée par les experts.

2 Suivant Michel Foucault, notre étude se concentre sur l'analyse des technologies biopolitiques, c'est-à-dire, de façon très simplifiée, l'ensemble des dispositifs visant au contrôle de la population en tant que masse vivante, avec l'intention de la rapprocher d'une moyenne qui s'impose comme mesure de la normalité. Ces technologies comprennent des domaines tels que la statistique, la santé publique, la régulation de la natalité, l'hygiène, entre autres.

Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de suivre une démarche transversale,[3] suivant la métamorphose d'une idée dans un fait statistique.

Nous essayerons ainsi de démontrer que le métissage, tel que conçu par la «raison d'État» postrévolutionnaire était moins une célébration de la diversité qu'une politique d'homogénéisation de la population, mais aussi que cette homogénéisation ne visait pas le métissage dans le sens de la création d'un phénotype particulier mais plutôt de la normalisation d'une série des coutumes et comportements associés à la modernité et au progrès. Si la série de soulèvements armées et de bouleversements politiques que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de Revolución Mexicana et qui se finit autour de 1921, la révolution de la vie sociale et économique et surtout identitaire des mexicains ne faisait-elle que commencer.

Mise en contexte: brève histoire du discours métisophile

Déjà en 1503, Nicolas de Ovando, gouverneur de «La Espanola» recevait l'ordre royal d'encourager les mariages entre les conquistadors espagnols et les femmes autochtones de la région. Cet évènement marquait le début d'une politique visant à la régulation et non pas à la prohibition des mariages entre espagnols et populations locales (ce qui constitue, par ailleurs, une différence importante avec les politiques de ségrégation des colonies Anglaises en Amérique). Pourtant, les efforts pour contenir les unions dans le cadre du mariage religieux se sont vite révélés infructueux; les unions illégitimes et leurs descendances se sont multipliées et durant la période coloniale, le terme Métis fut couramment associé à celui de bâtard.[4]

3 Nous nous sommes beaucoup inspirés dans les travaux d'Astorga, Clark, Saade, Stepan et Stern et qui se penchent sur les rapports entre Métissage, discours nationaliste et technologies d'État (santé, statistique) en Amérique Latine. Mais aussi dans les travaux d'auteurs comme Cohn, Desrosières, Hacking, Leonir ou Mérillé. Grosso modo, ces auteurs s'intéressent à la statistique en tant que processus historique et voient les catégories statistiques comme la traduction d'un regard possé sur la réalité.

4 Il était déjà «trop tard» quand les lois de ségrégation sont entrées en vigueur pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle ; les métis étaient déjà rentrés dans le système de castes pour occuper une place désavantageuse aux cotés des autres groupes ethniques «impures» (les indigènes purs, même si discriminés, jouissaient d'une série de droits juridiques fondamentaux) Par exemple, dans le vice-royaume de la Grenade (composée des états actuelles d'Équateur, Colombie, Venezuela et Panama) seuls les Indiens pur sang étaient exempts du Saint-Office. Néophytes dans la foie chrétienne leurs déviances n'étaient pas considérées comme de l'hérésie mais comme de l'ignorance. Les métis, ainsi que les noirs émancipes et les mulâtres ne bénéficiaient pas de ce privilège (Caivallet et Minchom).

Paradoxalement le germe de ce qui deviendrait des siècles plus tard une toute autre construction de l'identité du Métis, fut semé par les premières revendications des *criollos* (descendants des espagnols nés en Amérique). Toujours relégués au deuxième plan par les espagnols péninsulaires, les *criollos* ont démarré un processus de revalorisation et de réappropriation des cultures autochtones américaines, en cherchant à créer une identité distincte dont la paternité ne pourrait plus être réclamée par l'Espagne[5] (Basave). Pourtant, si le nationalisme *criollo* s'identifiait à un passé, perçu comme pur et grandiose, des cultures préhispaniques, il niait aussi toute relation avec les indigènes du présent et leurs misérables conditions de vie. Cette tendance vers l'idéalisation exaltée des indigènes préhispaniques et simultanément, vers une prise de distance claire avec leurs descendants contemporains deviendrait désormais une constante dans les différentes manifestations du nationalisme latino-américain en général, et mexicain en particulier.[6]

Le sentiment antiespagnol, qui avait temporairement rassemblé les différentes composantes de la mosaïque ethnique mexicaine a culminé avec la guerre d'indépendance (1810) et la parution de la première Constitution nationale (1821), qui stipulait l'égalité juridique de tous les habitants du pays. Elle remplaçait ainsi la multiplicité des castes par la catégorie universelle «citoyen». Dés lors les discours glorificateurs du passé indigène et le débat sur le métissage n'avaient en apparence plus aucune raison d'être, puisque l'égalité serait désormais garantie par les instances juridiques.

Mais ce mirage de l'égalité juridique s'est dissipé devant les nombreux

5 Un siècle plus tard, les propos mixophiles de José Marti serviraient aussi à attiser le feu indépendantiste au Cuba. Un des premiers auteurs ayant tenté de de-raciser le discours politique en Amérique Latine, Marti écrivait en 1893 «Homme est plus que blanc, plus que mulâtre plus que noir. Cubain est plus que blanc, plus que mulâtre, plus que noir. Dans les champs de bataille ils sont tous morts pour Cuba, les âmes des blancs et des noirs se sont envolés ensemble» (Marti dans Stabb 434-439).

6 Dans son intéressant travail sur le Musée national d'Anthropologie à Mexico, Alonso explique comment l'espace muséographique est clairement divisé en deux parties: le rez-de-chaussée, consacré à l'archéologie, où les pièces artisanales, monuments et sculptures des indigènes du passé sont présentés comme des œuvres d'art; et le premier étage, avec une série des reproductions en grandeur nature des «habitats» des autochtones d'aujourd'hui. À leur tour, les entrevues réalisées par Munoz Enriquez (dans Alonso 2004), ont dévoilé une claire tendance chez les visiteurs du musée à s'identifier aux les objets archéologiques et à se distancer des représentations de la vie quotidienne: «Ca c'est chez toi… et elle, c'est ta mère!» disait un adolescent pour taquiner son copain dans une visite scolaire au musée devant la statue d'une femme autochtone.

conflits ethniques que le pays a vécus durant la première moitié du XIXe siècle, qui finirent par convaincre l'intelligentsia mexicaine qu'octroyer la citoyenneté à tous les habitants du territoire ne serait aucunement suffisant pour garantir l'unité nationale. C'est notamment suite au déclenchement de la Guerre des Castes[7] dans la province du Yucatán que certains penseurs ont fait renaitre le projet de l'homogénéisation raciale, vue comme la seule voie possible pour garantir la paix et l'unité nationale. Ainsi, la deuxième moitié du XIXe siècle, verrait la parution d'une nouvelle forme de métissophilie, celle du Mexique indépendant. Parmi les figures prépondérantes de cette époque on peut évoquer Jose Luis Mora, pour qui le métissage devait venir accompagné d'une politique migratoire favorable à la venue des étrangers blancs; José Pimentel, qui estimait la «modernisation» des indiens comme une condition essentielle au métissage; Vicente Riva Palacios, prônant pour un croisement ente les gènes «naturellement récessifs» des indiens et ceux «naturellement dominants» des espagnols et qui devrait aboutir à la création d'une nouvelle race supérieur aux précédentes; ou Justo Sierra, pour qui le métissage n'est plus une question de mixage génétique mais de la rééducation des peuples indigènes aux mœurs occidentales.

Ces auteurs, parmi d'autres, ont sans doute contribué à la création d'un discours toujours plus riche et diversifié autour de la figure du Métis. Ils ont aussi posé les jalons pour la prochaine génération de métissophiles, celle qui participerait dans la transformation d'un projet imaginaire dans une idéologie d'État. Nous retrouvons ici des figures telles que Manuel Vasconcelos et sa fameuse «race cosmique» ou Manuel Molina Enriquez, pur qui le métissage n'était pas uniquement la voie d'homogénéiser le génotype mais aussi de créer une vaste classe moyenne mexi-

7 La Guerre de Castes, qui selon Pitt Rivers devrait être renommé «soulèvement des tribus» s'est déclenché autour de 1850, à partir d'un affrontement entre les propriétaires conservateurs et traditionalistes du centre de la péninsule et le groupe des modernes libéraux qui cultivaient le sucre dans l'est du territoire. Ces derniers avaient armé les Indiens de la région avec l'intention de les envoyer combattre les ennemis du centre mais les Indiens se sont retournés contre leurs maîtres. Les Blancs ont par la suite oublié leurs différences et ont formé un front commun contre les Indiens rebelles qui finiraient par se retirer, trois ans plus tard, dans les jungles du sud de la péninsule. Les Indiens qui sont restés fidèles aux maitres Blancs ont été promus aux statu de Métis, ce qui permettait de les distinguer des rebelles. Ce conflit se trouve à l'origine d'une importante particularité dans le système de classement raciale de la péninsule de Yucatan par rapport à celui du reste du Mexique: ici le terme métis s'utilise souvent pour nommer des personnes qui portent des habilles traditionnels et parlent —parfois exclusivement— la langue maya.

caine. Entre eux et plusieurs autres, nous retrouvons enfin notre protagoniste Manuel Gamio.

Gamio est sans doute le représentant le plus important de l'indigénisme mexicain, un versant de la métissophilie qui place les cultures indigènes au centre de sa réflexion. Les indigénistes voient aussi le métissage comme le moyen idéal de créer une identité nationale solide; en revanche, ils se démarquent par un intérêt généralisé dans l'amélioration des conditions de vie des Indigènes, ainsi que par une célébration à la fois idéalisée et hiératique de certains traits culturels autochtones. Descendant d'une famille relativement aisée, Gamio a obtenu son doctorat en anthropologie à l'université de Columbia, sous la direction de Franz Boas[8] et est considéré par beaucoup comme le père de l'anthropologie mexicaine (au-delà d'une discutable question de paternité, il reste certain que Gamio a été un des premiers anthropologues professionnels du Mexique). Gamio a aussi occupé une série de postes au sein des gouvernements postrévolutionnaires: inspecteur des monuments archéologiques, directeur de l'Institut d'anthropologie, sous-secrétaire de l'Éducation publique et directeur de l'Institut Indigéniste Interaméricain.

À l'opposée d'une métissophilie abstraite, presque mystique, avancée par Vasconcelos, se trouve celle de Manuel Gamio, pragmatique et empirique. Gamio partait de l'idée que, par manque d'unité politique et culturelle, la grande majorité des «pays» latino-américains n'étaient pas toujours en mesure de porter à juste tire ce nom. En conséquence, l'homogénéité fut toujours pour cet anthropologue la pierre angulaire pour la création d'une nation solide. Or, le succès de la fusion entre deux groupes «si distants» que les Blancs et les Indigènes dépendait d'une étape préalable, consistant à la mise à niveau des derniers à celle des premiers. Une fois tirées de la pauvreté et de l'ignorance, les Indiens seraient en mesure d'embarquer dans une quête harmonieuse vers l'homogénéisation. Et c'est justement à cette «rescousse des indiens» —opéré bien sur au moyen de la science— que Gamio consacra une partie importante de ses réflexions.

Héritier des prémisses antiracistes de son maître Franz Boas, Gamio

8 Franz Boas, un des premiers détracteurs de l'évolutionnisme en Anthropologie, a introduit les notions de «relativisme culturel» et «particularisme historique». Son influence sur Gamio est évidente à cet égard, même si le dernier a souvent essayé d'harmoniser relativisme et évolutionnisme.

refusait de manière catégorique l'idée de la supériorité raciale (du moins sur le principe, comme nous le verrons par la suite). Ce que l'auteur voit comme un clair retard des Indigènes par rapport au reste de la population mexicaine ne s'explique que par l'indifférence systématique et prolongée des élites gouvernantes «caucasiennes» du pays. Pour combler l'écart, Gamio estime nécessaire d'intégrer le savoir anthropologique et sociologique comme nouveau principe directeur dans la prise des décisions politiques. Pour ce faire, le premier pas à entreprendre devait être l'étude systématique, rigoureuse et exhaustive des communautés indigènes du pays: un corpus d'informations ethnographiques et statistiques complet et fiable serait le préambule nécessaire pour le rapprochement et finalement, pour l'homogénéisation de tous les peuples mexicains.

Gamio est aussi remémoré pour sa célébration de l'expression artistique des peuples autochtones. À la différence de Humbolt et de ses disciples, l'anthropologue mexicain voyait dans l'art et l'artisanat, la contribution la plus précieuse que les peuples indigènes pouvaient faire au nouveau éthos mexicain métis. Mais tout en étant la plus précieuse, cette contribution n'était aussi pratiquement que la seule. Comment résoudre ce paradoxe entre l'égalité culturelle et l'inégalité phénotypique? Très simple: à l'appui d'un particulier mélange de relativisme culturel et de darwinisme social, Gamio estime que le bien-être matériel, atteignable à partir de la science et la technologie, évolue de manière unidimensionnelle et progressive, et nous permet de faire une distinction entre peuples plus ou moins avancés. En revanche, les manifestations artistiques, comme les manifestations politiques ou religieuses, obéissent à une logique cyclique et échappent à toute forme de classement axiomatique (Brading). C'est donc dans les arts que les Blancs et les Métis du pays pouvaient et même devaient «s'indianiser» afin de faciliter l'inclusion des Indigènes dans le projet d'homogénéisation nationale. Il revenait à l'État de mettre en place une série de politiques visant à stimuler la production, la commercialisation et l'exportation de l'art et de l'artisanat indigènes. Mais pour tout le reste, un vaste éventail de mesures devaient être mises en place afin d'effacer de la conscience des Indigènes toute autre us, coutume et croyance traditionnelle (ce que Gamio considérait comme de la superstition). Une fois revenus au stade de tabula rasa, les indigènes devaient être initiés au savoir-faire occidentale (cela incluait

l'alimentation, la technologie, la médicine, entre autres sphères) fondé sur la base, solide et objective, de la science.

Du corpus d'ouvrages de Gamio, ce sont ses études ethnographiques sur la vie des autochtones contemporains qui retiennent ici notre intérêt. Grand critique de l'utilisation du critère linguistique comme un moyen de catégorisation des cultures indigènes et, surtout de la distinction entre ces groupes et les «occidentaux» (catégorie comprenant les Blancs et les Métis), Gamio insistait sur le besoin de produire une nouvelle catégorisation, cette fois-ci établie en fonction des traits observables de la culture. En plus d'avoir posé les bases d'un débat, toujours en vigueur, sur la pertinence du critère linguistique comme mesure de l'appartenance ethnique, les nouveaux schémas classificatoires de Gamio ont trouvé des échos dans la pratique statistique du pays. Nous étudierons en détail la nature de ce lien un peu plus loin. Avant cela, il convient de commencer par un survol de l'évolution des catégories identitaires au sein du savoir statistique postrévolutionnaire.

Une statistique nationaliste: le Métis et le recensement de la population nationale

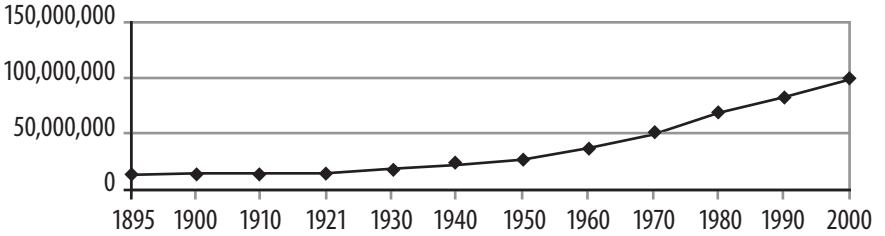


Fig. 1. Evolution de la population nationale Mexique 1985-2000.

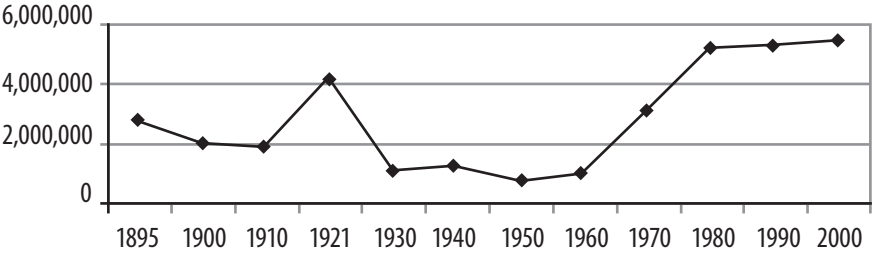


Fig. 2. Evolution de la population indigène Mexique 1985-2000.

Il n'est pas difficile de remarquer qu'il y a quelque chose d'«étrange» dans les statistiques qui nous montrent l'évolution de la population indigène au Mexique depuis 1895 (fig. 2). En contraste avec la courbe suivie par l'ensemble de la population nationale (fig. 1), les chiffres concernant les indigènes semblent grimper et plonger de façon irrégulière. Plutôt que de nous apporter des informations sur la quantité d'individus qui vivaient sur un territoire dans un moment déterminé, ces chiffres mettent en évidence le fait que les critères servant à déterminer ce qui, à un moment donné de l'Histoire, est vu comme un indigène ne sont pas des inscriptions qu'on lit dans les corps ou dans les comportements de ces personnes, mais plutôt la matérialisation d'un regard externe qui se construit culturellement et qui évolue au cours du temps (Clark). Ainsi, si ces chiffres ne nous permettent pas nécessairement de savoir si, en 1950, il y avait effectivement 80% moins d'indigènes qu'en 1921, ils nous permettent sans doute de voire comment, aux yeux des producteurs du sens démographique de l'époque, la population du pays tendait vers l'homogénéisation ethnique. Ainsi, la construction de ce qu'Astorga appelle «la raison démographique de l'État» ("Census, censor censura" 247-260) suit, à notre avis, une sorte de logique circulaire qui pourrait être décortiquée de la manière suivante: 1) les producteurs des catégories des recensements regardent le pays à travers la lentille des intérêts nationalistes, 2) les catégories qu'ils construisent opèrent une partition de la réalité façonnée par les idées de ces producteurs, 3) à partir de ces catégories, les recensements produisent des données numériques, 4) en tant que chiffres, ces données sont considérées comme échappant à toute subjectivité, 5) remplies par des chiffres, les catégories ne sont plus perçues comme des constructions façonnées par une idéologie, mais simplement comme des «valises» remplies de vérité, 6) la différence entre la valise et son contenu —le donné— s'efface, 7) puisque les données représentent des personnes réelles, les catégories qui nous ont servis à les regrouper sont aussi réelles, 8) les recensements démontrent que les idées qu'on avait construites sont réelles (Desrosières 112-127).

Une vue d'ensemble des recensements de 1921, 1930 et 1940 nous permet de suivre le processus de pénétration des idées métissophiles dans la construction du savoir démographique au Mexique. Conçu au lendemain de la Révolution, le recensement de 1921 a gardé de grandes

similarités avec les recensements effectués durant la dictature de Porfirio Díaz. Ainsi, toujours rattaché à une cosmogonie prérévolutionnaire (et dont les échos remontent aussi loin qu'à la Colonie), le recensement de la population nationale de 1921 demandait aux recensés de s'auto identifier comme appartenant à une des races suivantes: «blanc», «indien», «mélangé ou métis», «tout autre ou ignoré», ou «étranger —sans distinction de race—».[9]

Selon les résultats publiés quelques années plus tard, près de 30% de la population nationale s'est identifiée comme appartenant à la race «indienne» lors du recensement de 1921. Pourtant, le recensement de 1930 ne contemple plus aucune catégorisation par races. Les raisons de ce «coup d'État» statistique sont expliquées dans la préface du recensement:

> puisque les nombreux groupes indigènes sont sortis de l'isolement provoqué par la législation et la vie coloniale, en s'incorporant aux autres éléments de notre démographie, ils ont perdu leurs caractéristiques ethniques distinctives de même que leur langue: et ces individus se sont mélangés avec des individus d'autres groupes indigènes, avec des Métis, des *criollos* et avec des étrangers, sans qu'il y ait un registre légal ou administratif de ces nouveaux métissages, car notre stratification sociale, notamment depuis la Révolution initiée en 1910, n'obéit plus à des catégories ethniques mais à des catégories économiques.[10]

---

9 Tout comme dans celui de 1930 et de 1940 et en fait, dans tous les recensements de la population nationale subséquents, le dénombrement de 1921 contenait des questions concernant les langues parlées par les répondants. Le nombre et la structure de ces questions ont vécu des changements importants pratiquement à chaque recensement et se souvent retrouvés au centre du débat statistique. Aujourd'hui, la langue est perçue comme le critère statistique par excellence nous permettant de faire une distinction entre citoyens indigènes ou non —indigènes— et la phrase «personne parlant une langue indigène» remplace souvent l'expression «personne indigène» (voir, par exemple Valdéz 1987 et 1995; ou aussi *«La población hablante de lengua indígena»* 1993*)*. L'étude détaillé de l'évolution des critères linguistiques et de leur rapport avec la cosmogonie nationale reste à faire dans des recherches futures.

10 *habiendo salido numerosos grupos indígenas del aislamiento en que los mantuvieron la legislación y la vida colonial y al incorporarse a los demás elementos de nuestra demografía han perdido sus características étnicas distintivas, incluso su idioma: y sus individuos se han mezclado con los individuos de otros grupos indígenas, con mestizos, con criollos y con extranjeros, sin que haya quedado rastro legal o administrativo de estos nuevos mestizajes pues nuestra estratificación social, particularmente desde nuestra Revolución iniciada en 1910, ha dejado de obedecer a categorías étnicas, para sujetarse a las categorías económicas* ("Quinto Censo" XV).

Ainsi, cette citation nous montre comment l'idéologie révolutionnaire cherchait avant tout à prendre leurs distances avec le passée colonial du pays: le fruit de l'énorme sacrifice qu'a représenté la Révolution ne se justifie que par l'entrée du pays dans une nouvelle ère, celle de la modernité, où les individus ne seraient plus jugés en fonction de leur phénotype ou de leur «caractéristiques ethniques distinctives» mais seulement à partir de leur capacité de production. Par la suite, ces paroles cristallisent aussi la notion d'un métissage qui se trouve déjà dans ses derniers stades et qui n'est pas seulement un phénomène imparable, mais aussi désirable et, bien sûr, désiré par tous (une fois sortis de leur isolement forcé, les indigènes auraient tout de suite opté pour se mélanger avec les autres «éléments démographiques» du pays, explique le texte).

La sensation de rupture avec le passé s'accentue un peu plus loin, quand le texte explique que, «hormis quelques exceptions [...] très peu d'individus ont connaissance des caractéristiques ethniques de leurs grands-parents et aucun de celles de leurs arrière-grands-parents».[11] À la manière d'un grand nombre de régimes autoritaires à travers la planète, l'État postrévolutionnaire mexicain pousse jusqu'à ses dernières conséquences la logique du renouveau: il s'assigne la paternité d'un peuple dont l'Histoire ne remonte qu'au jour de son accès au pouvoir.[12]

De façon générale, l'influence du discours métissophile est déjà évidente dans le recensement de 1930. Mais la définition du Métis cristallisé dans ce recensement (ou plutôt dans sa non–catégorisation) reste abstraite, presque vidée de son sens: tous les habitants du territoire national, qu'ils le veuillent ou pas, sont déjà des Métis. À son tour, le recensement du 1940 vient solidifier une toute autre conception de ce «Métis citoyen mexicain par excellence». Et c'est justement ici que l'em-

11 *Salvo casos excepcionales […] muy pocos individuos tienen conocimiento de las características étnicas de sus abuelos y ninguno de las de sus bisabuelos* ("Quinto Censo" XVI).

12 Comme l'explique Lenoir (3-47), la démographie est, d'une certaine façon, la science de l'ordre préétabli, car elle reprend et remplit les catégories figées par le droit à un moment historique déterminé. Une fois que la Constitution nationale aura figé la notion du Mexique comme une nation métisse, les catégories raciales ou ethniques n'auront plus aucune place dans la démographie. D'un côté, la démographie tire souvent ses catégories du droit, discipline qui semble en posséder une grande réserve; de l'autre, le droit se substantialise à partir de la démographie, qui sert à transformer en groupes réels les principes théoriques de la construction de son objet (Astorga, "La razón demográfica" 193-210).

preinte particulière de Gamio devient évidente.[13] Lors du décompte de 1940 ce que l'on veut mesurer est le niveau de modernisation ou, pourrait-on dire, de «désindianisation», atteint par la population nationale.[14]

Comme nous le savons déjà, l'anthropologue et statiste Manuel Gamio voyait l'indigénisme comme une série de mesures visant à «satisfaire les besoins et les aspirations biologiques, économiques et culturelles des groupes qui végètent dans les plus bases étapes de l'évolution, sans tenir compte de leur type racial»[15] (1948, 3). Ainsi, continue Gamio, les cibles des mesures indigénistes ne devraient jamais être appliquées à des hommes tels que Benito Juárez ou Ignacio Manuel Altamirano car «même s'ils sont des indigènes pure race, […] la grande majorité de leurs traits économiques et culturels ne sont plus de type indigène» (ibid). En conséquence, l'anthropologue critique l'utilisation exclusive du critère linguistique comme moyen d'établir l'ethnicité, car le fait de montrer qui sont ceux qui parlent une langue indigène ne nous permet pas de savoir qui sont ceux qui se conduisent comme des indigènes. Pour ce faire Gamio avait développé, plus de 15 ans avant le recensement de 1940, un système de classement des traits de la culture matérielle (fig. 3).

Sa méthode était relativement simple: les recenseurs devaient amener avec eux des grilles similaires à celle de la figure 3 et noter dans la colonne de gauche les noms des objets d'usage domestique retrouvés dans le foyer visité. Par la suite, chaque objet retrouvé devait être classé en fonction des divers critères indiqués dans les colonnes A, B, C, D et E, la colonne A étant d'une importance particulière, car elle permettait de classer les objets comme étant «indigènes», «européens» ou «mixtes». Une fois l'inventaire complété, le recenseur additionne la quantité de croix sur chacune des colonnes et détermine ainsi l'appartenance du foyer à un groupe culturel déterminé.[16]

---

13 À l'époque du recensement Gamio était le chef du Département démographique du Ministère de l'intérieur, un organe de consultation indépendant du DGE. Nous ne savons pas avec certitude si Gamio a participé directement dans la modélisation du recensement de 1940, s'il s'agissait des conseils donnés de manière informelle, ou de la simple popularité des idées de Gamio à l'époque.

14 Par ailleurs, étant donné que le recensement de 1940 est aussi le premier à être élaboré par de véritables experts, les recenseurs auront désormais l'autorité pour remplir les formulaires à partir de leurs propres observations et de déterminer si l'information donnée par un recensé est fausse, qu'ils se permettent de censurer.

15 Satisfacer a las necesidades y aspiraciones biológicas, económicas y culturales de los grupos que vegetan en las más bajas etapas de evolución, sin parar mientes en […] su tipo racial.

16 Par exemple, dans la figure que nous montrons ici, le foyer comptait avec 5 objets de type culturel indigène: *metate* (pierre pour moudre le mais), sandales, céramique, tortillas et canoë; et 7 objets de type culturel européen: phonographe, selle, machette, marihuana, céramique (du type

À l'aide d'une équipe d'enquêteurs, Gamio avait appliqué cette grille à des milliers de foyers de la région centrale du Mexique (1979).

Indice pour le classement des traits de la culture materielle	A Type culturel			B Résultat de l'usage			C Nature des objets							D Origine et caractère de la production						E Caractère de l'usage		
	Indigène	Européen	Mixte	Efficace	Inefficace	Nuisible	Alimentation	Habitation	Domestique	Agriculture ou industriel	Artistique	Vêtements	Objet divers	Domestique	Régionale	Nationale	Étranger	Manuel	Mécanique	Fréquente	Continuelle	Sporadique
Pierre pour moudre mais	●				●				●						●			●			●	
Phonographe		●		●					●								●					
Selle		●		●									●		●			●			●	
Machette		●		●						●							●				●	
Sandales	●				●							●		●				●			●	
Marihuana		●				●							●	●						●		●
Céramique	●				●				●						●					●	●	
Tortillas de maïs	●				●		●							●				●				
Charrue		●		●						●							●		●			
Pèle		●		●						●							●		●		●	
Canoë	●				●								●		●			●				

À son tour, le recensement de la population nationale de 1940 classait les recensés, pour la première fois dans l'histoire du pays, à partir de trois dimensions culturelles:

1. Manger: a) pain de blé ou b) tortilla.
2. Dormir: a) dans un lit b) dans un hamac c) dans un *tapexco* d) par terre.
3. Porter: a) pas de chaussures b) huaraches et vêtements indigènes c) *huaraches* et vêtements non indigènes d) chaussures et vêtements indigènes ou bien e) chaussures et vêtements non indigènes.

«occidentale» cette fois-ci), pèle et charrue. En conclusion: il s'agit d'un foyer culturellement européen sur lequel il n'est pas nécessaire d'appliquer des méthodes indigénistes.

Par la suite, les traits culturels ont été mis en corrélation avec le fait de: a) parler une langue indigène b) parler l'espagnol et une langue indigène c) parler l'espagnol ou une langue étrangère. Au total, cette méthode a produit un total de 33 combinaisons possibles, par exemple: «parle langue indigène et mange du pain de blé», «parle espagnol et langue indigène, porte *huaraches* et vêtements non indigènes», «parle espagnol et dort en hamac», etc.

L'introduction de cette nouvelle forme de catégorisation met en évidence l'intérêt de l'État pour normaliser la population autour d'une moyenne qui n'est plus ni raciale, ni linguistique, mais culturelle: il s'agira désormais de faire en sorte que l'ensemble des habitants du pays se conduisent comme des Occidentaux, en mangeant du pain de blé, dormant sur des lits et portant des chaussures, peu importe la couleur de leur peau.

Lors de son entrée dans l'imaginaire (et, par la suite, dans le système de catégorisation ethnique) de la Nouvelle-Espagne, le Métis était associé à la notion de bâtardise et impureté, occupant une place désavantageuse dans le système de castes imposé par la Couronne espagnole. À partir de ce moment et au cours de plus de quatre siècles, la notion du Métis a vécu un processus complexe de réhabilitation et de resignification: comme étendard des ambitions indépendantistes des *criollos*, comme une moyen de «diluer» le sang indigène du territoire dans un nouveau nous mexicain (qui demeurait le plus Blanc possible et qui ne conservait rien de ses mœurs et traditions ancestrales), comme la voie de construire une population homogène et patriote, comme la mise à niveau de tous les habitants du pays par rapport à une moyenne imposée par les sociétés occidentales ou comme la création d'une race qui rassemble les meilleurs traits de toutes les autres. En revanche, il importe de souligner que ce processus de resignification ne doit pas être lu comme une évolution linéaire qui aurait mené le terme métis de la bâtardise à l'idéalisation, ni de la dénomination d'un phénotype, vers celle d'une classe sociale pour en arriver à celle d'un ensemble des mœurs. Observer l'histoire du discours autour de la métissophilie nous permet, au contraire, de découvrir que ces significations s'accumulent, coexistent et se superposent, donnant au terme métis son caractère complexe et ambigu.

Mais si le discours tolère la polysémie et l'ambigüité on ne peut pas en dire autant de la création des catégories statistiques, qui non seulement nécessitent de l'univocité mais qui servent elles-mêmes à simplifier et à figer (au moins jusqu'à la création d'une nouvelle forme de catégorisation) une définition précise de ce qu'on cherche à comptabiliser. En rejetant l'utilisation des catégories raciales utilisées dans le passé, le recensement de 1930 allait bien au-delà d'une mise à niveau des catégorisations par rapport aux découvertes scientifiques de l'époque (qui disaient démontrer l'invalidité de la notion de race): il présentait le métissage comme un fait accompli, ou, pour le moins, comme un phénomène se trouvant dans une phase si avancée que les mexicains ne se sentent plus Blancs, ni Indigènes mais surtout et avant tout, des citoyens mexicains. Fidel aux ambitions de l'idéologie révolutionnaire, le recensement de 1930 positionne la valeur de l'appartenance nationale bien au-dessus de toute autre forme possible d'allégeance et trace un rapport direct, presque naturel, entre l'idée d'être un mexicain et celle d'être un métis. Dit dans d'autres mots, le «Métis» est ici la seule forme possible d'être, une catégorie aussi absente (car non-dite) qu'omniprésente.

À son tour, le recensement de 1940 visait cette fois-ci à dresser un tableau du degré de civilisation —ou, on pourrait dire, du processus de blanchiment des mœurs— des habitants du territoire. La préoccupation ici reflétée n'est plus celle de se distancier des catégorisations raciales ou de signaler la place prééminente de la citoyenneté par rapport à d'autres formes possibles d'appartenance, car cela avait déjà été fait dix ans auparavant. En étroite relation avec les théories de Gamio, le décompte de 1940 cherche à dresser un état des lieux du processus de consolidation d'un Métis/citoyen mexicain qui se définit, cette fois-ci, par ses habitudes ou, plus précisément, par son comportement observable et sa culture matérielle. Ces changements nous montrent comment les producteurs de la «raison démographique d'État» (Desrosières) ont contribué de façon très significative à l'imposition d'un modèle d'intelligibilité de la nationalité mexicaine en dépit d'autres: un modèle où la population s'est métissée au point de ne plus être en mesure de reconnaître ses ancêtres, où le principe recteur de l'identité des habitants du territoire est d'abord et avant tout le fait d'être mexicains et non pas d'être blancs ou indigènes. Et si le phénotype, la langue ou

la reconnaissance des ancêtres communes n'étaient plus des facteurs pertinents lors de la définition du nous mexicain, ce seraient les mœurs et les éléments de la culture matérielle qui serviraient à déterminer qui était déjà un citoyen mexicain de plein droit et qui avait toujours besoin d'être «mexicanisé» par la voie de l'action de l'État.

Si l'on choisit de l'observer à travers la grille des théories postcoloniales pour qui la figure du Métis est un emblème de contestation à la rationalité ségrégative coloniale (voir Bhabha, García Canclini ou même Fanon entre autres), le cas de la métissophilie mexicaine semblerait renfermer un paradoxe ou, au moins, un oxymore: le métissage comme une diversité homogène. Pourtant, il nous semble que, plus que d'une véritable contradiction, il est question ici de deux discours tout à fait distincts. Comme l'explique Mallon (170-181), le terme métissage, au moins en ce qui concerne à l'Amérique Latine, sert à designer deux visions qu'il ne faudrait pas confondre: une qui cherche à percer l'ordre colonial et une autre qui, en tant que discours officiel, sert à la construction nationale —*nation building*—. Toutefois, nous ne sommes pas non plus devant un simple cas de polysémie; dans les deux instances, le métissage implique une rupture avec les catégories ethniques construites durant la période coloniale et un effacement de la différentiation en fonction des critères raciaux. Par ailleurs, comme expliquait Clark pour le cas de l'Équateur, le métissage en tant que politique d'État n'est pas un discours d'exclusion mais d'inclusion (comme prétendent l'être aussi les théories postcoloniales qui discutent la question), le projet de nation étant ouvert à tout ce qui sera prêt à adopter un mode de vie moderne et occidental.

Comment tracer donc une distinction claire entre ces deux visions? D'abord il faudrait établir une différence en termes de l'intentionnalité: les théories postcoloniales voient le métissage comme une fin en soi, comme un processus qui consisterait à superposer mélange sur mélange ad infinitum; tandis que le métissage en tant que discours officiel n'est qu'un moyen permettant d'atteindre un but. Une fois le processus du métissage complété, le Métis, tel que conçu par les idéologies officiels, sera devenu un nouveau pur, une entité figée et clairement différentiée. Par ailleurs, le métissage des théories postcoloniales est par définition flexible, abstrait et général, un contenant poreux qui sert à nommer

l'action de se métisser. Au contraire, le métissage en tant que politique d'État est rigide, concret et spécifique: il est organisé en fonction d'une série de critères adaptés à un contexte spécifique, c'est un contenant rigide qui nécessite de l'action mais qui vise une nouvelle immobilité.

Ouvrages cités

Astorga Almanza, Luis Alejandro.

"La invención de la 'población'". *Revista Mexicana de Sociología* 50 (1988) 135-170. Imprimé.

"La razón demográfica de Estado". *Revista Mexicana de Sociología* 51(1989) 193-210. Imprimé.

"Census, censor, censura". *Revista Mexicana de Sociología* 52 (1990) 247-260. Imprimé.

Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein.

Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. London: Verso, 1991. Imprimé.

Basave Benítez, Agustín.F.

México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Imprimé.

Bhabha, Homi K.

The Location of Culture. London: Routledge, 1994. Imprimé.

Brading, David A.

"Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico". *Bulletin of Latin American Research* 7 (1988) 75-89. Imprimé.

Caillavet, Chantal et Martin Minchom.

"Le métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVIe – XXe siècle)" *L'Homme*. 32 (1992) 115-132. Imprimé.

Champagne, Patrick, Rémi Lenoir, Dominique Merllié and Louis Pinto.

Initiation à la pratique sociologique. Paris: Dunod, 1996. Imprimé.

Clark, A. Kim.

"Race, 'Culture' and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950". *Journal of Historical Sociology* 11 (1998) 185. Imprimé.

Cohn, Bernard. S.

Colonialism and Its Forms of Knowledge: the British in India. New Jersey: Princeton University Press, 1996. Imprimé.

Desrosières, Alain.
"Entre réalisme métrologique et conventions d'équivalence: les ambigüités de la sociologie quantitative". *Genèses* 43 (2001) 112-127. Imprimé.
Feldman, Marcus W., Richard. C. Lewontin and Mary Claire King.
"Race: A Genetic Melting-Pot". *Nature* 424 (2003) 374. Imprimé.
Foucault, Michel
"Il faut défendre la société" Cours au Collège de France, 1975-1976. Paris: Seuil, 1997. Imprimé.
Gall, Olivia.
"Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México" *Revista Mexicana de Sociología* 66 (2004) 221-259. Imprimé.
Gamio, Manuel.
"Algunas consideraciones sobre la salubridad y de la demografía en México". *Contribución de la Secretaría de Gobernación a la conferencia inter-americana de higiene rura*l. Mexico: Secretaría de Gobernción, 1939. Imprimé.
"Consideraciones sobre el problema indígena". México, 1948. Imprimé.
"Forjando Patria". Mexique: Porrúa, 1960. Imprimé.
"La población del valle de Teotihuacan". México: Instituto Nacional Indigenista, 1979. Imprimé.
Jimenez, Sergio Javier.
"Presentan mapa del genoma de los mexicanos". *El Universal* 11 may 2009. Imprimé.
Lenoir, Remi.
"Transformations du familialisme et reconversions morales". *Actes de la recherche en sciences sociales* 59 (1985) 3-47. Imprimé.
Machuca Ramírez, Jesús Antonio.
"Nación, mestizaje y racismo". *Nación, racismo e identidad*, eds. A. Castellanos Guerrero and Juan Manuel Sandoval. México: Nuestro Tiempo, 1985. Imprimé.
Mallon, F.E.
"Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities". *Journal of Latin American Anthropology* 2.1 (1996) 170-181. Imprimé.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). Dirección General de Estadística.

Los cien primeros años. México: INEGI, 1994. Imprimé.

Cien años de censos de población. México: INEGI, 1996. Imprimé.

125 años de la Direccion General de Estadística. México: INEGI, 2007. Imprimé.

Cuarto Censo de Población. México: INEGI, 1921. Imprimé.

Quinto Censo de Poblacion. México: INEGI, 1931. Imprimé.

Sexto Censo de Población. México: INEGI, 1941. Imprimé.

Stabb, Martin S.

"Martí and the Racists". *Hispania* 40 (1957): 434-439. Imprimé.

Stepan, Nancy

The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America. Cornell University Press, 1991. Imprimé.

Stern Minna, Alexandra.

"From Mestizophilia to Biotypology: Racialization and Science in Mexico, 1920-1960". *Race and Nation in Modern Latin America*, ed. Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson and Karin Alejandra Rosemblatt. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003. Imprimé.

Taguieff, Pierre-André

La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles. Paris: La Découverte, 1990. Imprimé.

Turner, Frederick C.

The Dynamic of Mexican Nationalism. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1968. Imprimé.

Urías Horcasitas, Lourdes Beatriz.

Historias secretas del racismo en México: 1920-1950. México: Tusquets, 2007. Imprimé.

Vasconcelos, José.

The Cosmic Race: A Bilingual Edition. Trans. Didier T. Jaén. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1997. Imprimé.

Vaughan, Mary Kay and Stephen E. Lewis

The Eagle and the Virgin: Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940. Durham: Duke University Press, 2006. Imprimé.

Revolution, War, Chinese Cooks and Labourers during the Mexican Revolution: First Refugees to the United States

Yukari Takai

In February 1917, some 500 Chinese residents of northern Mexico left the chaos of revolutionary Mexico and crossed the international border at Columbus, New Mexico into the United States. Comprised mostly of former merchants, grocery store and restaurant owners, cooks, laundrymen and labourers, these Chinese were following U.S. Brigadier General John J. "Black Jack" Pershing and his troops as they marched back from Mexico to north of the border. The 524 Chinese were not alone in following Pershing's return to the United States but rather, they were part of a larger flow of "refugees" who fled the revolutionary turmoil of northern Mexico. Among the 2,700 men and women were American expatriates, mostly Mormons, and Mexicans who opposed Francisco "Pancho" Villa and feared retaliation.[1]

How can one understand the historical circumstances under which so-called Chinese refugees obtained admission into and later residence in the racially discriminatory United States in the early 20th century? The sagas of Chinese refugees shed light on the extent to which the Mexican Revolution impacted the lives of ordinary citizens and non-citizen resi-

1 See Worley (290-94, especially 291); Briscoe (467-488, especially 468); Urban (249-251); Acuña (149-150); Raat (112, note 477).

dents along the Mexican border and inland. Despite their relative importance, Chinese refugees have received limited attention in existing historical inquiry. Seeking to address this gap, this essay will first examine major arguments in the sparse literature on Pershing's Chinese refugees. It will then turn to selected evidence from my archival research and offer a preliminary reflection on the subject. My findings confirm the observation in earlier studies that Pershing's Chinese were among the first to flee revolutionary Mexico and that they were indeed the first to be granted the status of permanent residency in the United States during the period of the Chinese Exclusionary Law. However, a closer look at their experiences questions the claim that equates Pershing's Chinese arrival in the United States to their exceptional status. Such argument tends to undermine the multiple and extensive practices of border-crossing along the Mexican-U.S. boundary before and after the arrival of Pershing's Chinese. I argue that the story of Chinese refugees needs to be recounted in a broader context of Chinese, Japanese and many other immigrants as well as Mexicans whose movement across the border shaped the Mexican-U.S. borderland during the tumultuous years of the Revolution.

Pershing's Chinese

Eleven months before the arrival of Chinese in Columbus, General Pershing led 10 thousand men into Mexico by order of President Woodrow Wilson. The goal of Pershing's so-called Punitive Expedition was to capture or kill Mexican revolutionary leader Pancho Villa of Chihuahua in retaliation for his assault on U.S. civilians in the sun-baked hamlet of Columbus in 1916. President Wilson assumed erroneously that because Villa was an enemy of Venustiano Carranza, who would become the President of Mexico in March 1917, Carranza would tolerate the U.S. military expedition into Mexico. Wilson was little aware that the northern states of Chihuahua and Sonora were a Villa stronghold and that many remained loyal Villistas in that region. Neither was the president or his advisors attentive to the fact that many Mexicans, pro and anti-revolutionaries alike, viewed the Punitive Expedition as yet another intrusion by U.S. imperialists. By the beginning of 1917, it became clear that Pershing's expedition was a failure. As the United States' entry into the Great War loomed imminent, Wilson ordered the withdrawal of Pershing's army

and assigned the general to be sent to command the U.S. war efforts on the battlefields of France, the geopolitical epicentre of the Great War.

Chinese who entered the United States with Pershing's army did so under a unique circumstance under which they did not have "a definite status" and the U.S. government initially, "did not know just what to do with them" (Nims 6). Immediately upon their arrival, they were placed in a camp under military discipline and assigned a civilian advisor, William Tracy Page, representing General Pershing in charge of the Chinese camp. These arrangements emerged at the very time when the U.S. Chinese Exclusionary Act banned admission of Chinese into the country with the exception of merchants, diplomats, students and wives and children of Chinese already settled in the United States. The Chinese Exclusion meant that those who followed Pershing's troops would not be permitted to leave the supervision but were to remain in detention at the camp at Columbus. Among one hundred Chinese who were set free, there were some merchants who subsequently went back to Mexico to tend to their established businesses. Others left for San Antonio in order to open new businesses such as grocery stores and restaurants. A small number of merchant Chinese preferred to stay with the U.S. Army presumably for their safety or as a proof of their loyalty to General Pershing. In the end, the remaining refugees, totalling 420, stayed in Columbus under strict orders to be kept "at their assigned camp or base" until June 6, 1917 when the U.S. Department of War and the Department of Labor under which the U.S. Immigration and Naturalization Service was placed, concluded months-long negotiation (Worley 291-292; Briscoe 467-468; Urban 253).

In accordance with the Chinese Exclusionary Act, U.S. immigration officials initially intended to send the entire group of some four hundred Chinese to Juarez, Mexico. The military officers, for their part, were apprehensive of such action given that Chinese residents had become targets of systematic robbery and random violence in Mexico. And so, as contemporary historian F. B. Worley stated, whereas these Chinese needed to be taken care of, it was unclear who was to pay the bill and what was to be done with them (291).[2] Eventually, the two departments

2 While Chinese stayed in Columbus, the Chinese Consolidated Benevolent Association known as the Chinese Six Companies provided relief money for the daily provision of the refugees. The San Francisco benevolent society also paid for the return of a selected number of the refugees to China but not for all (Urban 252-253).

struck out a solution. All remaining Chinese were to be transferred to Fort Sam Houston near San Antonio, Texas in order to work under the supervision of the Southern Department until conditions in Mexico became favourable to their return (Briscoe 470). The transfer to Fort Sam Houston was a reasonable solution to the concerns that the two U.S. departments shared in common: that the proximity of Columbus to the border created a source of apprehension and that it would be expedient to remove all Chinese refugees from Columbus. The relocation of Chinese set a spectacular scene. They boarded onto a special train of ten Pullman cars accompanied by a load of dignitaries and authorities, both Chinese and American. Among them were the Chinese Consul General of San Francisco, T. K. Fong, the secretary of the Chinese Six Companies in the same city Fung Ching, who also served as the treasurer of the Chinese Relief Mission designated by the Chinese Minister in Washington, D.C. to supervise the Chinese refugees and ensure their well-being while at San Antonio. Also present were Lum Shuo Tuo and J. Joe Sun, attachés of the Chinese Consul at San Francisco, William Tracy Page, civil advisor at the camp, and Lieutenant James C. Ord in Command of the Military escort (Nims 9).[3]

Historiography

Narratives of Diligent Chinese and Humanitarian United States

Two currents of literature have depicted experiences of Chinese refugees, a series of congressional debates they provoked among U.S. officials and, to a lesser extent, the initiatives of Chinese consulate corps in San Francisco and the Six Companies. The first body of work includes F. B. Worley (1918), Amie Elizabeth Nims (1941) and Edward Eugene Briscoe (1959) among others whose studies have depicted Chinese refugees as "faithful camp followers" (Worley 290) as Major John W. Parker of the 24th Infantry, U.S. Army once described. The overarching narrative of the Chinese experience in these studies draws on an assumption that attributes an asylum of Chinese refugees to the U.S. tradition of "patriotism, democracy and [...] generosity" (Briscoe 476) that American authorities and pub-

3 See also a report written by Clyde Campbell, the Immigration Inspector at El Paso, responsible for the transfer of the Chinese refugees, 6 June 1917, United States National Archives and Records Administration, Washington, D.C. (hereafter referred to as NARA), RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C.

lic extended liberally to the racialized victims of the revolutionary war. Worley's contemporary work is one of the earliest studies illustrating this narrative. He portrays Chinese as the "unfortunate victims of misplaced anger" of the revolutionaries for whom the United States represented a safe haven. In line with the purported liberal tradition of the United States, a range of high ranking American officers such as General John J. Pershing and Major John J. Parker of the U.S. Army and William Tracy Page strived for the right of Chinese refugees to stay in the United States. Others such as Chicago lawyer Charles F. Hill sought instead to benefit from the precarious situation of the Chinese for personal gain.

The narrative of faithful Chinese also defines an analysis of Amie Nims according to whom Chinese refugees were "grateful for the courtesies extended to them by the U.S. government". She interprets a chop suey dinner that Chinese organized at the Menger Hotel in San Antonio as an expression of their gratitude to the U.S. military and the U.S. government, dinner that also served the purpose of a fundraiser. In May 1918, following that dinner, the Chinese refugees donated 600 hundred dollars for the purchase of hospital beds for injured American soldiers in Neuilly, France during World War I (Nims 9).[4]

Similarly, Edward Eugene Briscoe recounts the narrative of humble and loyal Chinese whose work ethic arguably shaped their experience as the first refugees to the United States. Their first assigned task was the construction of Camp Wilson (later called Camp Travis) with their mandate to clear the scrub-filled land for building the new camp facilities for military recruits. Once the construction was over, they were detailed to work as cooks, laundrymen and labourers in military facilities at Camp Travis and in the neighbouring areas. In this way, Chinese workers remained under the surveillance of the U.S. military in the vicinity of San Antonio and beyond for five years until April 1922 when Public Regulations 29 passed in the U.S. House of Representatives six months earlier granted them permanent residency in the United States.

Briscoe emphasizes the diligent nature of Chinese men as they worked at the military camp. According to Briscoe, a crew of 350 men started work at seven in the morning while some volunteered for overtime under the moonlight, stretching their workday to eleven o'clock at night. They

4 See also Briscoe.

received only twenty cents per hour without payment for overtime and were "perfectly contented with the job and the pay" (Briscoe 472). The praised work ethic of Chinese refugees led William Page to state that Chinese were "living only with knowledge that the broad humanitarianism manifested toward them by their original benefactor, General Pershing, is but a reflection of the sentiment of the American people" (Briscoe 482). The high regard for the Chinese workers/refugees —as excellent cooks and hard-working labourers— among American officials prompted them to argue that Chinese be allowed to stay in the United States and be employed within the military compounds even when available jobs became scarce after the completion of the construction work. Further, Chinese workers' willingness to learn the English language and to attend the evening school at the camp, as well as their friendly manner and pleasant smiles earned them a reputation among various ranks of Americans. As one San Antonio newspaper wrote, these Chinese who "spoke Spanish and smiled in English" (Briscoe 473) became a model of successful adaptation to U.S. society.

Race and Servility of Columbus Refugees

After nearly a half century of quasi-silence regarding the Chinese refugees, historian Andrew Theodore Urban has raised a question on what he calls the comforting narrative (283) in the earlier portrayal of Pershing's Chinese. He points out that the previous depiction of the Chinese refugees underscores the willingness of their U.S. benefactors and the vulnerability of the victims of revolutionary turmoil who thanks to the support of the U.S. officials, eventually found a "modicum of justice" by being granted legal residence in the United States. However, such benefits came with limitations, which restrained their occupational and spatial mobility even within the United States, and their return to China risked depriving them of their privileged status. Urban's work departs from such emphasis on the significance of justice rendered at the very time when the U.S. immigration laws discriminated against Chinese labourers in particular and Asian migrants in general.

Urban underlines the self-serving interests of the U.S. authorities who in support of allowing what he calls the Columbus refugees (in lieu of more common term Pershing's Chinese) to stay in the country sought to profit from their cheap, docile and captive labour. As they worked as

cooks, waiters and servants for the U.S. armies and private homes of some of the army authorities, they provided a highly valued source of labour when the U.S. forces and the American society alike were faced with a nation-wide labour shortage during World War I. Further, Urban argues that considering the utilitarian nature inherent in the decisions taken by U.S. Immigration, what appears to be the extraordinary treatment of Columbus Chinese did not indicate a break from a recurrent history of racism and xenophobia that Chinese in the United States faced in that country. Rather, he argues, the experience of Columbus Chinese exposed a continuing process of race and servility which informed how Americans assessed the worth of Chinese workers (235-236). Bluntly stated, Chinese were considered "good, loyal, honest servants of the Government" (Urban 264-266) as long as they served as cooks and domestics in the U.S. Army camps and for their military officers. As captive workers under the direct surveillance of the U.S. military and its authorities, Chinese refugees carved a niche not so much on their own as by the need and desire of the U.S. military and the concession of the Immigration. Ultimately, it was their very position as cooks and labourers that allowed the Chinese to continue existence within the racialized regime without raising a threat to U.S. society.

Another issue that Urban raises relates to the established consensus in history of refugees in the United States. Historians agree that the US refugee policy began in 1945 when the United States issued, for the first time, a series of ad hoc and disparate presidential directives, special legislative acts and grants of parole status. These measures were designed with the explicit purpose of allowing displaced persons in Europe to claim refugee status within the immigration quota allowed for entry to the United States (Urban 238-241).[5] Urban defies this widely-held view by arguing that the United States accepted its first refugees nearly two decades earlier when the Columbus refugees gained residence status

5 This does not mean that the U.S. Congress made any effort to accommodate refugees from Russia, other Eastern European countries, and Armenia who suffered from the plights of persecution during and after the World War I. Indeed, several congressional leaders including the Democratic Senate minority leader Joseph Robinson (AR) and his Republican counterpart Henry Cabot Lodge (MA) made passionate efforts so that immigration restrictions in effect since 1917 should not interfere with an "act of humanity" for the rescue of people under persecution in their homeland. Such efforts failed, however.

in the United States. According to Urban, Columbus Chinese differed sharply in their experience from Russians during WWI and Armenians who sought asylum from the ongoing genocide perpetrated by the Turks in the 1920's, for the U.S. Congress failed to pass legislation to accommodate the refugee claims of either group. In contrast, the temporary status that allowed Chinese refugees to reside in the United States reflected a compromise between the Departments of War and Labor. This temporary measure in turn provided a basis upon which policymakers and legal authorities worked out an exceptional agreement that would eventually grant permanent residence to the Columbus Chinese in 1922.

While Urban's argument is fascinating, his claim also leaves one with a series of questions. Were Chinese truly convinced that they were not in a position to negotiate the terms of their employment and that they were at the "good graces" of the U.S. Army? (Urban 255). To what extent was the purportedly hardworking nature of Chinese a genuine expression of their gratitude to the U.S. government in general and of their personal loyalty to General Pershing in particular? Could one argue that the portrayal of Chinese as diligent and grateful camp followers reflected a measure of the essentialism on the part of American public and government officials? And finally, did their admission into the United States represent justly the first instance of refugees whose claim was met with a positive response from the U.S. Congress? In seeking answers to some of these questions, I offer in the following pages an alternative understanding of the history of Chinese refugees in U.S. Southwest.

Chinese Refugees as One of Many Transborder Migrants

My research draws on a selection from a voluminous number of files of Subject Correspondence, records created by the U.S. Immigration and Naturalization Service. Housed at the National Archives and Records Administration in Washington, D.C., Subject Correspondence contains a vast number of letters, telegrams and reports written largely by the U.S. immigration officials and customs collectors. Voluminous parts of these records contain files alerting to the urgent nature of incessant human flows out of Mexico during the decade-long Revolution. Various documents in the files also report public perceptions of the cross-border migration of the revolutionary refugees expressed in newspapers in U.S.

Southwest, as well as the actions taken by a number of governmental and private bodies including U.S. consulates, municipal governments at refugees' destinations, such as San Antonio and El Paso, the U.S. Immigration Service and the Chinese legations in Washington, D.C. and San Francisco as well as the Chinese Six Companies. Clearly, findings from Subject Correspondence pertain mostly to the American side of the story with little reference to the actions of the Mexican people and their many leaders as well as the perceptions of Chinese officials and, most importantly refugees themselves. Still, Subject Correspondence provides us with a sound basis to begin an analysis into the complexity and multiplicity of the experience of Pershing's Chinese; and more broadly, the history of Chinese and other immigrants in the Mexican-U.S. borderlands during the Mexican Revolution.

Tens of thousands of Asian migrants traveled across the Pacific to Mexico and to Canada and then crossed the land borders into the United States during the so-called Exclusion Era of immigration from 1882 to 1943 (Takai, "Asian Migrants" 35-42; Takai, "Circumnavigating Controls" 322-325). Land-border migration of labourers, farmers, lumber camp workers, fishermen, merchants, and students, as well as a smaller number of wives and prostitutes first from China and later from Japan, Korea, India and the Philippines occurred at a critical time when the formerly porous land borders in North America were gradually and selectively being closed on the basis of the race, citizenship, class and gender of those trying to enter Mexico, Canada and the United States. It was under these new regimes of border control and immigration restriction in North America that Chinese refugees emerged as a distinct, yet not exceptional group.

Close reading of Subject Correspondence reveals new findings, which propel one to reconsider some of the earlier interpretations discussed above. Among them three issues would merit our attention. First, contrary to the image of faithful and grateful camp followers, not all Pershing's Chinese refugees were satisfied with their lot of having to stay in the military compounds. Some were described as troublesome fellows disobedient to orders. Some even attempted to escape the military camps. The *Chinese Free Press,* a daily Chinese-language newspaper in San Francisco, captured a rare instance of complaint voiced by Chinese refugees in

Fort Sam Houston.[6] The complaint, signed by over one hundred Chinese in the "military complex in San Antonio", disclosed the trouble between the Chinese refugees and Fung Ching, the Superintendent of the Chinese Refugees. As a result, Ching was called to appear in person and explain the situation at a meeting of the Chinese Six Companies in San Francisco.

The editorial of the Chinese language paper reported the ill treatment of the refugees by Ching and his practice of imposing a tax of three dollars per hand per month from the refugees as his salary, which amounted to over two hundred dollars a month. Moreover, Fung Ching allegedly refused to pay attention to complaints made by the refugees, and no matter what the issue might have been, he would simply say "don't know". Further, he would threaten to harm the refugees or to have them expelled, saying "I will deport you rascals back to Mexico". To such claim, the complaint stated: "the way he treated us, we would rather go back to Mexico and die there than stay here". The Chinese newspaper also reported a case of vandalism as someone tore down the tents belonging to the refugees. It was unknown who did it and so the affected parties appealed to "the white man in charge of the refugees" (William Page) and Fung Ching. Both responded simply "don't know". As a result, the Chinese were compelled to sleep in the open air for ten nights.

Discontent with the conditions at the camp, some Chinese attempted escape with relative ease. At Fort Sam Houston, they were housed on the military reservation but outside the closely patrolled portion on the premises. Their quarters were surrounded by woven wire fence, two sides of which was ground densely covered with mesquite and other shrubs. The location of the Chinese in the camp prompted one immigration inspector in charge at San Antonio to state that it would be very much to the surprise of that office if a considerable number of refugees did not effect an escape from the detention quarter.[7]

While the Chinese refugees were in detention, they were allowed a measure of freedom of circulation but were not allowed to leave the camp or to work without permission from the Department of Labor. Some man-

6 "Chinese Refugees in San Antonio, Texas", document written by the Chinese interpreter (name illegible) in El Paso, 27 September 1917, NARA, RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C. Translation from a newspaper article original in Chinese.

7 A letter from E. W. Smith, the Inspector in Charge at San Antonio, Texas, to the Supervising Inspector at El Paso, 25 June, 1917, NARA, RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C.

aged to obtain such permission from the officers in charge of the camp. They would visit downtown sections of San Antonio, including its Chinese neighbourhood, and mingle with local Chinese who received regular deliveries of goods and merchandise as part of their daily businesses. It comes as little surprise then that mixing and blending of Chinese refugees with the local co-ethnics might have strengthened the smuggling operations of well-known smugglers like Charlie Sam in El Paso whose rings stretched across San Antonio, San Francisco and Havana as well as Chinese port cities. As one U.S. immigration official voiced his concern, a result was that it was impossible for the immigration officers to know all the Chinese from the camp on sight, to keep track of them in the city and to distinguish them from other Chinese smuggled into the city without proper documents from south of the border.[8]

On 22 June 1917 an escape attempt by Chinese refugees confirmed the suspicion expressed by the San Antonio officer. Four Chinese Gee Chung (alias Chong Hi), Lee Toy, Mah On (alias Mar On) and Lee Li Doo (alias Lee Too) were reported to have left the camp without permission.[9] They intended to get on a freight train in San Antonio but were caught in the east yards of the Southern Pacific Railroad, about a mile from the refugee camp, by a watchman and deputy sheriff. Three were found under the water tank in the east yard where an eastbound freight train was ready to leave. The fourth, Mah On (Mar On) appeared to be a "pilot" for the other three and was found near the viaduct crossing the Southern Pacific tracks. Mah On was supposed to return to the camp once the three others were aboard the freight train. Upon arrest, Mah On was separated from the other three and placed in the county jail but later returned to the refugee camp. Chun, Toy, Doo were also returned to the camp and guarded.[10] Later when asked by Fung Ching, the superintendent, the four

8 A letter from the Inspector in Charge at San Antonio, Texas, to the Inspector in Charge at Laredo, Texas, 7 July 1917, NARA, RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C.

9 A letter from E. W. Smith, the Inspector in Charge at San Antonio, Texas, to the Supervising Inspector at El Paso, Texas, 23 June 1917, NARA, RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C.

10 Such treatment seemed out of line with the assurance of the Chinese Minister, V. K. Wellington Koo, the Chinese Legation in Washington, D.C., who stated that if the Chinese refugees left their employment "in the military establishment and attempt [ed] to remain in this country [the United States], they would be immediately turned over to the immigration authorities for deportation". A letter from Robert Lansing, the Secretary of State to the Secretary of Labor, 17 May, 1917, NARA, RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C.

men squarely denied their intention to escape despite such evidence to the contrary.

The second issue to emerge from Subject Correspondence relates to a range of views expressed by American business and political leaders on Chinese refugees. Some of their views differed clearly from Urban's claim that the graceful reception of the Chinese on the part of the United Sates was conditional on the servility of Chinese only as cooks, domestics and servants. A case in point is W.A. Hawkins of Santa Fe, New Mexico, a strong advocate for the release of Chinese refugees. The chairman of the Agricultural Committee of the New Mexico War Board joined in the public discussion about the transfer of Chinese from Columbus to a destination yet to be determined. He demanded that Chinese refugees held at Columbus be released and be allowed to work on farms in New Mexico. He explained that the release of Chinese from the military camp would be necessary in order to help meet the great scarcity of agricultural labour for foodstuff production in New Mexico. The spectacular expansion of the agribusiness and natural resource industries in the U.S. Southwest and the ensuing demand for cheap labour en masse provided a ground for Hawkins' argument.

Similarly, Albert S. Fall suggested release of the Chinese in his letter to the Secretary of War Newton D. Baker and the Immigration Commissioner Anthony Caminetti. Fall was a member of the Committee on Geological Survey of the U.S. Senate and an owner of a farm of about one thousand acre and a ranch in Three Rivers, New Mexico, located at 250 kilometres north from Ciudad Juarez. He had previously established a large number of Chinese on farms around Madera, Chihuahua, in northern Mexico and he had the Chinese work in agriculture, lumber and mining camps. Fall claimed that these Chinese were labourers and most of them were "excellent farmers and particularly good truck gardeners". But now Fall's land in Three Rivers was undermanned and he could not acquire enough labour to cultivate all the land under irrigation. And so, Fall and his wife who was in charge of Fall's business requested ten to twenty-five Chinese for themselves "immediately". Fall also expressed his support for any bill to be passed for legislation of such an action by which "the Chinamen might be released under small bond conditioned for their report, re-appearance, etc., bond to be given by the citizens who

secured the services of the Chinamen".[11] He even stated that he would "cheerfully give 100 dollar bond each for the Chinamen" whom he might secure for work upon his ranch. Ultimately, he concluded his letter reiterating that nearly all the Chinese refugees were agricultural labourers and that their work would greatly benefit New Mexico so as to broaden the scope of argument. He wrote: "This is a very important matter to the people of New Mexico".[12] Clearly, the claim by the large-scale ranch and farm owners/operators like Fall and Hawkins underscored the value of the Chinese labourers beyond the narrow occupational confines of cooks and servants. At the time of "great scarcity" of labour in New Mexico, they were also valued for agricultural labour to produce foodstuff. Clearly, Fall's and Hawkins' argument highlighted the value of Chinese workers partly for the very reasons for which they were appreciated in the service work —that is, diligence, obedience and, above all the cheap nature of their work— and partly, perhaps more importantly, for the excellent skill and knowledge as field farmers and truck gardeners.

Third, if Chinese who followed Pershing's troop to Columbus were first to be granted an asylum and residency in the United States, they were clearly not the first nor the only refugees allowed their entry into the United States during the Mexican Revolution. A multinational assortment of migrants from China, Japan, Syria, Greece, Russia and the United States along with a flow of Mexicans crossed or crossed back the southern border into Texas, New Mexico, Arizona and California before and after the arrival of the Chinese refugees in Columbus in 1917.

One of the earliest cases was recorded on 21 April 1911 when an El Paso officer described a volatile situation along the Mexican border. As the insurrection forces edged closer to the border city of Juarez, located across from El Paso and as an attack seemed imminent, a peace commission from El Paso went under a white flag to discuss with Provisional President Francisco I. Madero in his headquarters located at Rancho Flores on the city outskirts. In the height of the mounting sense of fear and uncertainty, Japanese and Chinese residents of the city asked for

11 A letter from Albert S. Fall of the Committee on Geological Survey of the U.S. Senate in Washington, D.C., addressed to the Secretary of Labor William B. Wilson, 4 May 1917, NARA, RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C.

12 A letter from Albert S. Fall to Newton d. Baker, the Secretary of War in Washington, 2 May, 1917, NARA, RG85, Entry 9, File 54152, Folder 79C.

protection from the U.S. Consul in Juarez should the city be captured by the revolutionary forces.[13]

On 10 May 1911 after three days of fierce attack, the revolutionary armies captured the city of Juarez and surrendered General Navarro and his force comprised of an estimated five to seven hundred men. The U.S. military authorities refused to allow anyone to go to Juarez without permission while forty-four wounded soldiers were prioritized entry into El Paso for treatment. Following them were "practically all residents" of Juarez who ultimately took refuge in El Paso. Among them were Syrian and Japanese residents who had been previously excluded but were subsequently given permission to enter El Paso. No Chinese appeared to have asked for protection. Still, several had been given asylum at the U.S. Consulate in Juarez.[14] Their admission might have well been temporary but it was in accordance with the agreement signed a month earlier by the El Paso Office of the Supervising Inspector and the U.S. Consulate in Juarez. The agreement stipulated that should Chinese in Juarez request protection from revolutionary violence and should the U.S. Consulate be unable to provide the security the Chinese asked for, they were to be sent to the Supervising Immigration Inspector's Office in El Paso.

However, the refuge of Juarez Chinese and Japanese in El Paso was an emergency, provisional measure. On 11 May, the day after Juarez residents' taking refuge in El Paso, the traffic between El Paso and Juarez had resumed and "the residents of both cities [were] crossing to and from at will". The Juarez residents in El Paso, too, began returning home southward across the border. At the same time, as the El Paso inspector reported, the majority were heading north as "thousands were trying to enter the United States, a considerable influx were [*sic*] being processed according to Immigration Laws".

The rising tide of xenophobia in general and virulent Sinophobia in particular made Chinese merchants especially vulnerable to the rampant attack on their property and persons in revolutionary Mexico. It was against this backdrop of national unrest in Mexico that obliged the U.S.

13 From the Office of the Supervising Inspector at El Paso, Texas and to the Commissioner-General of Immigration in Washington, D.C., 21 April 1911, NARA, File 53108, Folder 71, 2706-A.

14 Letter from the Office of the Supervising Inspector at El Paso, Texas to the Commissioner-General of Immigration in Washington, D.C., 11 May 1911, NARA, RG85, Entry 9, File 53108, Folder 71.

immigration to act on humanitarian grounds when resident Chinese and other groups in Mexico requested for protection during the era of exclusionary immigration policies in the United States. In the same month, May 1911, two Chinese merchants in Torreón sought temporary admission at Eagle Pass, Texas, until the disturbances in and around Torreón were over. In their telegram to the Chinese Minister in Washington, D.C., Vi Kyuin Wellington Koo, the two Torreón merchants Wong Foon Chuck and Wong Jon Kin expressed their concern about the revolutionary violence. V. K. Wellington Koo did not receive the compatriot merchants' request until it was no longer necessary to take action. Yet Benj. S. Cable, the Acting Secretary of the Bureau of Immigration and Naturalization in Washington, D.C. later made it clear that requested measures would have been readily made regardless of the class status eligible for entry as stipulated in the Chinese Exclusionary Act. Cable emphasized that "these merchants, as well as any other Chinese residents of Mexico so desiring, whether of the mercantile class or not, were permitted if necessary to seek refuge on the American side of the boundary". Further, he added that allowing people to seek refuge in the United States had been "the practice of immigration officials on the Mexican border, since hostilities commenced".[15]

Finally, yet another group of Chinese, totalling 280, was reported to have arrived "much frightened" at Piedras Negras across the Rio Bravo (Rio Grande) from Eagle Pass, located at the north-eastern edge of the State of Coahuila on the Mexican border. In May 1912, they travelled two hundred kilometres from interior Monclova to Piedras Negras after the defeat of some eight hundred Mexican Federal soldiers and the heavy losses that ensued at Cuatrociénegas at about sixty kilometres further inland from Monclova. Alerted by their arrival, the Mexican International Railroad stopped all its trains in Monclova and as a result, left the Chinese in Piedras Negras without protection from the Mexican government. The 280 Chinese were terrified and without knowledge of what would happen should rebels take over the city. Subsequently, they requested for permission to enter Eagle Pass. Their request was accommodated as the U.S. Bureau of Immigration and Naturalization instruct-

15 Letter from Benj. S. Cable, the Acting Secretary at the Department of Commerce and Labour, the Bureau of Immigration and Naturalization in Washington D.C. to the Secretary of State, Washington, D.C., 6 June, 1911, NARA, File 53108, Folder 71 F.

ed the Immigration Service at El Paso to arrange for their entry "subject discretion, imposing all necessary safe-guards".[16]

As the above examples of Chinese, merchants and ordinary residents alike, in Juarez, Torreón and Piedras Negras, as well as their Japanese, Syrian and many other neighbours who successfully obtained a temporary refuge north of the border have illustrated, a chaotic mixture of revolutionary turmoil, hostility, violence and railway stoppage urged the U.S. Immigration Offices and the U.S. Consulate to grant refuge to those who were caught in the turbulence. These cases have also demonstrated the precedent of temporary refuge being granted to foreign residents in Mexico (along with Mexican citizens) anxious to leave the confusion of war, revolution and violence well over a decade before the approval by the U.S. Congress of permanent residency to the Chinese refugees who arrived with Pershing's expedition.

Conclusion

This chapter has outlined the shifts in interpretations of the experience of so-called Pershing's Chinese refugees during the Mexican Revolution. Historical writing has departed from an earlier narrative of vulnerable victims of the violence, faithful camp followers and their benefactor United States to a more critical account of racialized subjects whose livelihood depended fully on the mercy of the U.S. Army, immigration authorities and Congress. My own research into the archival materials has suggested yet another way to look at the Chinese refugees. Placed in a broader history of the Mexican-U.S. borderland during the Mexican Revolution, their arrival in the United States and subsequent granting of their resident status in that country constitute a dynamic part of many migrations along the southern border in which diverse ethnic/national groups took part. The search for security and survival, rather than for jobs or higher wages, stood out as the primary motives for Chinese as well as Japanese, Syrians, Greeks and Mexicans in their flight northward. That the paths of many encompassed the Mexican borderland once or multiple times over a period of a day, a week, a month or longer has

16 In practice, however, only thirty Chinese entered the Eagle Pass. Telegram from Inspector Berkshire, Department of Commerce and Labor, El Paso to the Immigration Bureau in Washington, D.C., 7 May 1912, NARA, File 53108, Folder 71.

illustrated the extent to which the Mexican border remained permeable during a good part of the revolutionary turmoil.

However, the innumerable movements across the southern border and many forms of border-crossings that took shape should not undermine the distinct characteristics of the experience of Columbus Chinese. Clearly, their sheer size, their highly praised work ethic and their pleasant demeanour distinguished them from their compatriots in the region who appeared in the eyes of white American residents as filthy, addicted to gambling and drinking, and unwilling or incapable of learning to speak English. Furthermore, the circumstances of their arrival in Columbus, the close supervision under the U.S. military and ultimately, the asylum which allowed them to stay in the country indefinitely made their experience truly exceptional.

It should also be underlined that the massive flow of refugees from south of the border in the early years of the Revolution was made up of ethnically and culturally diverse groups. As discussed at the beginning of this essay, just as Pershing's refugees consisted of people from Asia, Europe and the Americas, passengers who arrived at San Diego from Mazanillo on May 1, 1914, for example, on board German steamer *Maro* included a multilingual and multinational population. Among them were 241 Americans, six Italians, one Cuban, one Canadian, two English, one Salvadorian, one Guatemalan, four Colombians and two German refugees.[17] Moreover, Mexican revolutionary sympathizers also crossed the border into the United States claiming themselves to be political refugees "in sympathy with the Revolution".[18] As they entered the United States, they were obliged to pay a head tax and to swear under oath to obey the laws of the U.S.

By the end of the Mexican Revolution the Mexican-U.S. border ceased to be a site of easy entry into the United States for Mexicans and non-Mexicans alike (Ettinger 135-144). The continuation of revolutionary violence, the interruption of railroad services and the militarization of the border reduced the number of men and women willing to risk trav-

17 Telegram from Weddle, Department of Labor at San Diego, California to the Bureau of Immigration in Washington, 4 May 1914, NARA, File 53108, Folders 71-K, 108/71.

18 From District Director of Immigration W.M. Hanson, to W. W. Husband, Commissioner General, Washington, D.C., February 14, 1424, NARA, File 55224, Folder 358.

eling the Mexican route on their way to the United States. The southern border came under even stricter control by the Mexican authorities as they became increasingly concerned about the country's own rebels fleeing to its northern neighbour. How did then the Mexican officials view the Chinese and other foreigners who ran away north of the border? How did chaos of the Revolution change such perceptions, reinforce them or maintain them? And how did Chinese, both Pershing's refugees and their more numerous compatriots, view their own flight to the United States? Exploration of new sources including Spanish and Chinese-language materials will help one to tackle these and other questions.

Work cited

Acuña, Rodolfo F.
Corridors of Migration: The Odyssey of Mexican Laborers, 1600-1933. Tucson: The University of Arizona Press, 2007. Print.

Briscoe, Edward Eugene.
"Pershing's Chinese Refugees in Texas". *The Southwestern Historical Quarterly* 62.4 (1959): 467-488. Print.

Delgado, Grace Peña.
Making the Chinese Mexican: Global Migration, Localism, and Exclusion in the U.S.-Mexico Borderlands. Stanford, California: Stanford University Press, 2012. Print.

Ettinger, Patrick W.
Imaginary Lines: Border Enforcement and the Origins of Undocumented Immigration, 1882-1930. Austin: University of Texas Press, 2009. Print.

Nims, Amy Elizabeth.
"Chinese Life in San Antonio". Master's thesis, Southwest Texas: State Teachers College, 1941. Print.

Raat, William Dirk.
The United States and the Americas. Mexico and the United States: Ambivalent Vistas. 3rd ed. Georgia: University of Georgia Press, 2004. Print.

Takai, Yukari.
"Asian Migrants, Exclusionary Laws, and Transborder Migration in North America, 1880-1940". *Organization of American Historians Magazine of History* 23.4 (2009): 35-42. Print.
"Circumnavigating Controls: Transborder Migration of Asian-Origin Migrants during the Period of Exclusion." In M*igrants and Migration in Modern North America: Cross-Border Lives, Labor Markets, and Politics in Canada, the Caribbean, Mexico, and the United States,* edited by Dirk Hoerder and Nora Faires, 313-332. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

United States National Archives and Records Administration.
RG85, Entry 9, Subject Correspondence. Washington. Print.

URBAN, Andrew Theodore.
"An Intimate World: Race, Migration, and Chinese and Irish Domestic Servants in the United States, 1850-1920". Diss. University of Minnesota, 2009. Print.

WORLEY, F. B.
"Five Hundred Chinese Refugees". *Overland Monthly and Out West Magazine* 71.4 (April 1918): 290-294. Print.

Carlos Madrazo Becerra: ¿un disidente? Principios y realidades de una malograda reforma del Partido Revolucionario Institucional (1964-1965)

Raphaële Plu-Jenvrin

Entre diciembre de 1964 y noviembre de 1965, desde la presidencia del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional (PRI),[1] Carlos Madrazo Becerra llevó a cabo y supervisó personalmente una reforma radical de las estructuras militantes de su partido. Esta iniciativa llegó en un momento en el que las organizaciones sindicales afiliadas al PRI —reunidas en tres sectores: la CNC, la CTM y la CNOP[2]— se encontraban sometidas al control del aparato de Estado y habían dejado de transmitir las reivindicaciones de sus bases, lo que las había convertido en meras herramientas de apoyo a los gobiernos en turno. Desde la década de 1950, esta situación se había agravado por los excesos de una retórica presidencialista generadora de "despolitización e irresponsabilidad en las bases del sistema político" (Pellicer 31-32).[3]

1 Carlos Madrazo Becerra (1915-1969) ejerció la presidencia del Comité Ejecutivo Nacional del PRI del 7 de diciembre de 1964 al 17 de noviembre de 1965.

2 La Confederación de Trabajadores de México (CTM) y la Confederación Nacional Campesina (CNC) fueron fundadas por Lázaro Cárdenas en 1936 y 1938, respectivamente. La Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP) se creó durante el gobierno de Manuel Ávila Camacho, en 1943.

3 Olga Pellicer de Brody define el PRI de la década de los 50 como un partido encargado de "recibir y transmitir los deseos y decisiones del jefe de la nación, y al mismo tiempo de contener, mediante diversas formas que incluían la manipulación —voluntaria e involuntaria— de una retórica

Inspirado por su propia trayectoria ideológica dentro del Partido,[4] Madrazo pretendió que los sectores del PRI volvieran a ser las estructuras de participación ciudadana que habían sido en el momento de su fundación. Para ello, apostó por una "democratización" del PRI con base en una vigorización de la militancia, que sería impuesta como motor de una reestructuración de los comités locales del PRI y de los mecanismos de selección de los candidatos a presidentes municipales. Sin embargo, los graves conflictos que esta iniciativa acarreó con ciertos gobernadores cercanos a algunos cuadros influyentes del PRI determinaron la rápida derrota de Carlos Madrazo, así como su renuncia prematura, apenas 11 meses después de haber tomado posesión de su cargo.

A mi parecer, la obra monográfica[5] que se ha escrito en torno a Carlos Madrazo y al contenido de esta reforma ha descuidado dos aspectos. Me refiero, por un lado, al propósito de dejar la "democratización" del PRI en manos de un ciudadano considerado como "célula vital" del partido y, más allá, de la sociedad en su conjunto: llevada a sus últimas consecuencias, la reforma bien habría podido rebasar los límites de un partido de Estado. Por otro lado, al hecho de que Carlos Madrazo nunca se apartó de una cierta idealización de los poderes locales, tradicionalmente valorados por el mito de la revolución liberal. Este último se consolidó entre 1959 y 1962 a raíz de la publicación de los tres tomos de la obra de Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano* y se alimentó de la reflexión de algunos intelectuales muy críticos con respecto al régimen del PRI, tales como Daniel Cosío Villegas.

Como veremos, los forjadores —o continuadores— de aquel mito habían omitido una paradoja fundamental, al exponer una concepción idealizada de los poderes locales sin reparar en su constante sumisión a las vicisitudes y prerrogativas de los sucesivos gobiernos nacionales, desde finales del siglo XIX. Nos consta, pues, que esta reforma se insertó en

---

ininteligible, las posibilidades de una verdadera movilización popular" (42).

4 Carlos Madrazo participó en la fundación de la CNOP en 1943. Cabe recordar aquí que desde su fundación, la CNOP funcionó como "el agente por excelencia de la formación y promoción del personal político del México moderno, personal que ya no surgiría del empuje de las organizaciones de masas, sino de la lealtad de las burocracias, tanto sindical como política" (Peschard, Puga, Tirado 48).

5 Véanse, por ejemplo, *Carlos A. Madrazo. Una historia política en el contexto del Estado mexicano* (de la Cruz), *Carlos A. Madrazo: ¡Y cayó en la cumbre!* (Cruz) y *Perfil ideológico del Licenciado Carlos A. Madrazo* (Partido Revolucionario Institucional).

continuidades históricas complejas por el hecho mismo de haberse edificado o interpretado con base en herencias históricas idealizadas e incluso, mitificadas. Ahora bien, la exposición de las mismas permite una mejor comprensión del proyecto reformista de Carlos Madrazo, al mismo tiempo que contribuye a distanciarnos del "uso" que muchos dirigentes priístas posteriores dieron al político tabasqueño cuando lo convirtieron en figura moral de su partido sin referirse al contenido exacto de su propuesta.[6]

El 27 de septiembre de 1966, algunos meses después de su renuncia, Carlos Madrazo volvió sobre su concepción de las administraciones locales en un discurso pronunciado ante un grupo de alumnos de la Universidad Iberoamericana. Recordando las prerrogativas de las antiguas autoridades municipales así como las batallas que habían librado contra la influencia creciente de las monarquías europeas unificadas desde el siglo XVI, se refirió a los ayuntamientos como las instituciones más adecuadas para el manejo de una administración local auténticamente popular, no obstante algunas "gravísimas imperfecciones", tales como el nombramiento de los corregidores por la Corona, en quienes identificaba a los antecesores de los poderosos jefes políticos del régimen de Porfirio Díaz. Haciendo suya la definición del historiador Miguel Macedo, según la cual "el municipio fue casi nada más que el nombre de una división territorial y administrativa durante la época colonial" (Vasconcelos 61), Madrazo señaló las constituciones, conservadora y liberal, de 1836 y 1857 como las únicas que se preocuparon por "organizarlo y dar vida", insistiendo en el sometimiento integral que les infligiría la dictadura porfirista, algunas décadas después (Vasconcelos 61). Al revisar la etapa revolucionaria, subrayó la autonomía del municipio en virtud de los derechos ciudadanos inscritos en la Constitución de 1857, retomados luego por el Plan de San Luis de 1910 y por la Constitución de 1917. Esta última había reafirmado, en la continuidad de los dos anteriores, el concepto del municipio libre como "base de [la] división territorial y de [la] organización política" de los es-

6 El uso de Carlos Madrazo como figura moral del PRI se manifiesta incluso en nuestros días, como lo ilustran las palabras que Humberto Moreira pronunció durante su primer discurso como presidente electo del Comité Ejecutivo Nacional del PRI, el 8 de enero de 2011: "Carlos Alberto Madrazo […] decía que dos clases de hombres existen nada más: los que prefieren morir de pie antes de perder su honor y los que sumidos en la aflicción se acomodan a vivir de rodillas en una lucha lucrativa pero vergonzosa […] Los priístas somos de los primeros, no nos vamos a poner de rodillas. Nos debe quedar claro en todo momento que somos oposición, responsable, pero oposición. Oposición al equivocado camino que va tomando la nación" (Reséndiz y Morales 3).

tados (Vasconcelos 70). El político tabasqueño insistió en particular en la administración "[libre de] su hacienda, la cual se formará de contribuciones que señalen las legislaturas de los estados y que en todo caso serán suficientes para atender sus necesidades"[7] (Vasconcelos 70). En la segunda parte de su alocución —y sin transición alguna—, Carlos Madrazo enumeró los problemas que enfrentaban los municipios mexicanos en 1966, apuntando al más afectado de ellos —en términos de recursos económicos— como una consecuencia directa de la fuerte dependencia económica de los gobiernos estatales y municipales hacia el gobierno federal, una "amarga realidad" que, sin embargo, no cuestionaba la necesidad de someter los municipios a "la inspección, la vigilancia y [el] control de los organismos estatales o federales, en virtud de que una administración deficiente afecta no sólo a la economía del municipio sino también el prestigio, crédito y marcha financiera de las entidades y del país entero" (Vasconcelos 83).

La defensa tradicional de un municipio "libre", sustentada en una concepción centralista del federalismo no representaba ninguna novedad en el discurso de quien poseía una gran experiencia acerca del pacto federal vigente, debido a los cargos que había ocupado en las dependencias de varios gobiernos federales a lo largo de su carrera política, o en cuanto ex gobernador de Tabasco, puesto que desempeñó de 1959 a 1964.

Durante su administración, Carlos Madrazo había llevado a cabo una colaboración constante con las distintas ramas de la administración federal, confiando en una perspectiva de la planeación que no suponía "subordinación de una instancia de gobierno a otra" sino una "estrategia de racionalidad administrativa o de gobierno que [implicaba] la suma de esfuerzos de los gobiernos para aumentar su eficiencia en el logro de objetivos públicos" (Aguilar 4). Esto quedó reflejado en su manejo de una planeación económica vinculada a aquellas áreas que, de acuerdo con las principales

7 A continuación, Madrazo volvió a citar el artículo 115 de la Constitución de 1917, apuntando que " [...] quedaba en manos de la legislatura de los estados la creación de la Hacienda municipal" y que "las atribuciones del municipio quedaron incluidas en el término genérico de 'sus necesidades'". La brevedad de este comentario no impedía una crítica apenas encubierta de la ambigüedad de una norma constitucional que Mauricio Merino comentó de la siguiente manera: "La ambigüedad de ese texto acabaría por limitar las posibilidades municipales de México, pero era congruente, en todo caso, con el desarrollo de las muy precarias ideas que el tema produjo en el curso de la Revolución: ¿Cuáles eran las ideas del municipio? ¿Cómo definirlas al comenzar 1917, si esa vieja institución política había sido ya relegada al ámbito de los 'temas generales' de las cuestiones menores?" (Merino 238-239).

características del arreglo federal mexicano, pertenecían a ámbitos comunes de los gobiernos central y estatal, tales como "la administración de la reforma agraria, de la expropiación por causa de utilidad pública y vigilancia y protección de asociaciones o sociedades corporativas" (Aguilar 4).

Asimismo, Madrazo se benefició de circunstancias muy favorables en el ámbito del gobierno federal al haber contado con "un enorme flujo de recursos federales", como lo explicó Diógenes de la Cruz Pereyra (63) subrayando las oportunidades que el tabasqueño logró captar durante el modelo económico del "desarrollo estabilizador", precisamente consolidado por el gobierno de Adolfo López Mateos, entre 1958 y 1964 (Gollás 237). Ahora bien, dicho modelo encajaba perfectamente con la continuidad de una versión oficial de la Revolución, forjada con base en las corrientes de un liberalismo social de las que, según Reyes Heroles, México había venido apropiándose desde la Independencia, ensanchándolas, ciñéndolas a la realidad y comprobándolas" (11).

Del liberalismo social, el político e historiador mexicano rescataba la herencia de "igualdad ante la ley" y la "ausencia de oligarquía hereditaria", pese a las continuas tendencias a una centralización del desarrollo económico, por naturaleza contrarias al espíritu del federalismo (10). Asimismo, la no reelección, considerada como una "realización histórica" y la adopción de una "heterodoxia" económica sustentada en el abandono del libre cambio, se exponían en aquella obra como tantas pruebas de que "las ideologías no se importan en bloque; se asimila lo que en ellas hay de asimilables y esto se adapta" (12), dando lugar al concepto de una Revolución vista como "perfeccionamiento e integración perfecta de la evolución histórica" (17), como un proceso histórico del que el régimen de Porfirio Díaz había quedado formalmente excluido.

Esta interpretación parcial de la historia del siglo XIX no constituía el blanco principal de algunos destacados intelectuales de la época, cuya atención se enfocaba ante todo en el desfase entre la realidad política y social y las justificaciones oficiales del régimen posrevolucionario, cuyas críticas eran muy parecidas a aquellas que el propio Madrazo acostumbraba dirigir a las élites de su partido al denunciar a aquellos políticos que "bajan los brazos y se declaran vencidos antes de iniciar un combate [...] los indiferentes [y] los abúlicos, [aquellos] que hacen de la intriga sus armas de defensa [...] quienes por encima de los grandes intereses nacio-

nales practican la filosofía egoísta del 'yoísmo' y se sirven en política a sí mismos en lugar de servir a los demás" (Partido Revolucionario Institucional, *Discurso* 1-2). De hecho, se podría establecer un paralelismo interesante entre la preocupación del político tabasqueño por una militancia auténtica, capaz de orientar las prioridades políticas del centro, y la reflexión que emprendió Daniel Cosío Villegas acerca de lo que él llamaba los logros olvidados del liberalismo y la escasa atención que le había prestado una élite posrevolucionaria más comprometida con el acaparamiento de los espacios de un régimen al que el propio historiador no dudó en calificar de "neoporfiriato" en 1949 (Hale 827).

Me han llamado la atención algunas coincidencias entre la propuesta de Carlos Madrazo y un artículo que publicó Charles Hale en 1996. En este, el historiador volvió sobre el doble mito de las continuidades del liberalismo y de la Revolución para establecer un interesante paralelo entre la visión idealista del liberalismo plasmado en 1857 en que Cosío Villegas sustentaba su crítica del régimen priista, y la visión no menos idealista de un Reyes Heroles que había visto en la Revolución la culminación de un liberalismo social forjado por los mismos héroes de la revolución liberal. Según Hale, en realidad ninguno de los dos tomó en cuenta las iniciativas de conciliación iniciadas por la facción de Porfirio Díaz en 1877 con otras facciones liberales, ni los esfuerzos de Justo Sierra por convertir el partido liberal en partido de gobierno mediante la creación de los periódicos *Libertad* y *La Unión Liberal Nacional* en 1878 y 1892, respectivamente. Tampoco recordaron la promoción del bipartidismo que realizó, en vísperas de la Revolución, Francisco Bulnes, quien veía en la "lucha orgánica" entre "al menos dos partidos políticos" —incluido uno conservador— la manera más adecuada de defender las instituciones contra "el gobierno personal" (Hale 831-832).

Esto llevó a Hale a lamentar que el "concepto de continuidad del liberalismo" en ambas obras "[tendiera a] impedir nuestra comprensión del largo intervalo entre la heroica Reforma y la heroica Revolución, épocas en que se forjó el mito liberal, y [...] así a ignorar o distorsionar otras importantes continuidades liberales que pudieran ser relevantes para una visión más clara de la política mexicana actual" (830). Hale también estableció un paralelo entre la formación del Partido Nacional Revolucionario, en 1929, con los mencionados intentos de conciliación política

iniciados por Díaz. Según el historiador, dicho paralelo se justificaba por el hecho de que ambas iniciativas se habían dado "durante periodos de consenso ideológico, como esfuerzos no sólo de reconciliar [...] facciones opuestas, sino también como instrumentos para transformar ideologías de cambio social e institucional en mitos unificantes, portadores de paz y estabilidad" (833). Al enriquecer su examen del mito de la revolución liberal, que impregnaba los sectores políticos e intelectuales de los años 1950 y 1960 con el análisis de continuidades históricas olvidadas, Hale colocó estas últimas en la perspectiva de un problema que "ni el liberalismo ni la Revolución supieron resolver fuera del mito que generaron: el problema de cómo limitar la excesiva autoridad gubernamental [...] una vez consolidados los mitos como partidos de gobierno" (833).

A este problema pretendió atacarse precisamente Carlos Madrazo, al promover una reforma capaz de limitar el poder de las élites de un partido que, en esa época, se había convertido en una mera "casilla de registro" de candidaturas (Hernández 128). Volvamos a su discurso de septiembre de 1966, pronunciado en un momento en el que el PRI acababa de sufrir su primera crisis interna seria. En la segunda parte de su alocución, Madrazo replanteó la noción de libertad y autonomía municipal a partir de su frustrado intento de reformar los procesos de elección de los comités municipales del partido así como aquellos relativos a la selección de los candidatos a los cargos locales de elección popular. Todo había empezado en 1964 cuando, el día de su investidura, Madrazo estableció la constatación pública de la desafección y de la pasividad de la militancia partidista:

> Tenemos, según nuestras estadísticas, 8 600 000 miembros ¿Es acaso una cifra invariable? Haga lo que haga, o lo que no haga el partido, ¿Esas gentes estarán siempre en nuestras filas? Yo no lo creo [...] Yo aspiro a integrar una militancia espontánea, inteligente y razonada. No queremos rebaños que van y vienen según la presión y las circunstancias; queremos convencidos, no forzados. Gentes que van a un acto del partido porque ellas quieran ir, no porque las llevan; porque saben a qué van, porque nuestra razón la han hecho suya, porque nuestra mística los ha sacudido. Seremos fuertes en la medida en que tengamos una mística y respetemos la militancia [...] Insisto, sin militancia no hay partido (Hernández 126-127).

En esta constatación, así como en la poca reactividad de muchos líderes de la época, intervenía el peso de una realidad en la que no se establecían diferencias claras entre afiliación y militancia. Así lo había mostrado el programa de acción del PRI, elaborado en vísperas de la elección presidencial de 1964, cuyos puntos 10, 14, 16 y 18 apuntaban a la necesidad de que los miembros afiliados ejercieran "una labor de orientación y adoctrinamiento en todos los sectores, para formar una consciencia nacional sobre los principios y metas del Revolucionario Institucional" (Partido Revolucionario Institucional, *Historia documental* 682). Esta confusión se explicaba por la omnipresencia de las centrales sindicales tanto en los procesos de afiliación como en la composición de comités estatales de los que se esperaba "trabajos de orientación, con la finalidad de coadyuvar a mantener la unidad de las organizaciones agrarias, obreras y populares en torno a los principios de la Revolución Mexicana" (Partido Revolucionario Institucional, *Historia documental* 682). En el mejor de los casos, la afiliación individual se veía como "un sistema complementario" de aquello que Carlos Sánchez Dosal, a la sazón presidente del Comité Directivo del Distrito Federal, definió, en 1963, como la "práctica política" del partido (Partido Revolucionario Institucional, *Historia documental* 682). En ningún momento, las autoridades del PRI habían planteado la cuestión de la adecuación entre afiliación individual y la función de transmisores de problemas y reivindicaciones de la base que debían cumplir, en principio, los sectores del partido (Hernández 128-129). Tampoco lo habían hecho con la intervención tan sistemática como arbitraria de los poderes ejecutivos locales en los mecanismos de selección de los candidatos.

Este problema determinó fundamentalmente la iniciativa de Madrazo, quien estaba convencido de que la militancia local e individual constituía el único instrumento adecuado para remediar la decadencia de su partido.[8] Su

8 Durante la gira que realizó a partir de febrero de 1965 en varios estados, Carlos Madrazo volvió una y otra vez sobre las dificultades financieras de los municipios. Sus discursos muestran un conocimiento profundo de los datos geográficos, económicos y sociales de las entidades que visitó. La mayoría de ellos puede consultarse en el capítulo "La tesis sobre el programa del Partido y el fortalecimiento municipal" de la obra *Perfil ideológico del Licenciado Carlos A.* Madrazo (Partido Revolucionario Institucional). Asimismo, la serie de artículos que publicó José Luis Mejías en agosto de 1965 en el *Diario de la Tarde* ofrece un valioso testimonio de la popularidad indiscutible de Carlos Madrazo: "El 10 de febrero, Madrazo emprendió la primera de una serie de giras por diversas ciudades de la República, y entre el fin de una y el inicio de otra aquí, en la capital, trabajó intensamente, duramente, incansablemente. Su actividad fue mareante, fuera del paso y de la comprensión de sus colaboradores quienes, asombrados, vaticinaron que tan excesivo movimiento traería desgracia. Madrazo ignoró a

reforma se desarrolló en varias etapas dedicadas a la renovación de tres estructuras básicas del PRI: sus comités estatales, municipales y seccionales, considerados estos últimos como "unidades primarias" del partido ("Ceremonia en Toluca"). Para contrarrestar una vieja práctica según la cual los comités estatales —tradicionalmente nombrados por los gobernadores— designaban los comités municipales y seccionales, Madrazo determinó renovar estos últimos confiando la elección de sus representantes al voto directo de asambleas de militantes.

Una primera consecuencia de dicha iniciativa fue el anuncio realizado por el cotidiano *Excélsior,* en julio de 1965, de la reestructuración de 487 comités seccionales en los cuatro distritos electorales de Guadalajara, Jalisco (Trinidad). Una semana más tarde, el PRI confirmaba por medio de su Secretario de Organización la de sus cuadros directivos "en una labor que, iniciada en la base [culminaría] en los puestos directivos municipales" ("Democrática Selección"). En esa fecha, el proceso de renovación de los comités se había iniciado en 26 estados mediante la formación de 20 mil 549 asambleas seccionales encargadas de proceder a la elección directa de asambleas municipales de las que se esperaba la designación de más de 12 mil cuadros locales del partido. En julio de 1965, el conjunto de este proceso de renovación había movilizado cerca de 160 mil militantes en todo el territorio ("Ceremonia en Toluca").

Todas las asambleas se encargaron de establecer las nóminas de candidatos a los diversos cargos partidistas locales, ahora de elección popular

---

los comodinos y a los pusilánimes y siguió su camino. En Chihuahua, grandes muchedumbres llenaron el teatro en que pronunció su discurso y abarrotaron las calles adyacentes, obligándolo a hablar en plena vía pública. Condenó a los latifundistas y a los *talamontes;* a los impostores, a los traficantes y a los prevaricadores. En Ciudad Juárez —pretendido bastión panista— una sola visita bastó para electrizar a los juarenses y convertir en priistas militantes a los desencantados con el Institucional. En Mexicali, una gigantesca multitud invadió las pistas del aeródromo y al descender Madrazo del avión, lo cargó a hombros como a matador de toros, palpándolo, tocándolo, estrujándolo como cosa suya. Y ahí, en el valle algodonero, habló de la salinidad y del "sistema de explotación del hombre por el hombre, quizás más despiadado que el de la hacienda feudal, como es el novísimo sistema del latifundio financiero, con su moderna tienda de raya". En Tijuana se refirió a los reaccionarios que se infiltran en las filas del PRI y aclaró: "en nuestras filas sólo caben los hombres de trabajo, los que con el cerebro y el músculo crean la grandeza de México. Caben los que viven del esfuerzo propio, del sudor de su frente, no del sudor del de enfrente". El 25 de marzo estaba en Guerrero; en Río Verde, SLP, el 4 de abril; en Morelia el 9. Y en todos los lugares que visitó habló al pueblo el lenguaje que quiere oír; supo hacerle sentir su solidaridad de hermano y se comprometió solemnemente a respetar su soberanía en la selección de candidatos a cargos municipales, y a democratizar los comités seccionales y municipales del PRI, base de su estructura y albergue de las grandes masas de militantes humildes y necesitados. Y en todas partes, el pueblo lo siguió, lo escuchó y creyó en él [...]" (Archivo General de la Nación, *Los 200 días*).

—como los presidentes de comités, los secretarios generales y de organización o los secretarios de acción social y cívica y propaganda— mismos que debían ser propuestos por, al menos, los dos tercios de los delegados presentes (Hernández 142). Ese fue el método que se escogió, pues, para renovar —o simplemente crear, dado que la mayoría de los comités seccionales solo existían sobre el papel (Hernández 142)—, con base en una afiliación individual y voluntaria, los comités seccionales, municipales y estatales, siguiendo un esquema de operaciones que se contraponía claramente a las prácticas vigentes.

Para compensar la pérdida de control de las centrales sindicales sobre los procesos de nombramiento de los comités del partido, Carlos Madrazo pidió que se dieran "a los jefes de las centrales [que resultaran electos] labores concretas e importantes" (Hernández 142), sin apartarse del propósito fundamental de "vigilar que los mandos del partido se integraran por elección directa, y si [era] posible, secreta" (Hernández 142). De hecho, en los procedimientos de selección de candidatos a presidencias municipales, las candidaturas presentadas por los sectores compitieron directamente con las propuestas de sus militantes, para cuya ratificación se exigía "la firma de un número de militantes proporcional al conjunto de afiliados del partido en cada municipio" (Hernández 148).[9] Asimismo, los comités directivos estatales tenían la obligación de "informar de las precandidaturas al delegado del estado y al Comité Ejecutivo Nacional del PRI para que este último evaluara los merecimientos de cada militante propuesto y aprobara o rechazara las postulaciones" (Hernández 148). Con esta directiva, Carlos Madrazo se enfrentó directamente con los gobernadores, concibiéndolos como miembros del partido sometidos a un Comité Ejecutivo Nacional único encargado de "seleccionar a sus militantes para ocupar puestos públicos" (Hernández 148).

9 En 1965, estos requisitos se aplicaron a muchos procesos electorales locales. Ese año, si bien los documentos relativos a las candidaturas a presidencias municipales y diputaciones locales señalaron una participación abrumadora de funcionarios de partido y de dirigentes de la CNOP o de la CNC, también mostraron una clara preocupación por hacer coincidir el arraigo de la CNOP y de la CNC con una "aceptación popular" unánime. De los nueve candidatos registrados para la elección a diputaciones locales de Campeche, en julio de 1965, todos recibieron un fuerte respaldo local por parte de los tres sectores del PRI —y en particular de la CNC y de la CNOP—. Esto se justificó por la "notoriedad de sus antecedentes revolucionarios", su "cultura y honestidad" o una "ideología revolucionaria" comprobada por una militancia de entre cinco y 22 años. Véase *Relación de antecedentes de los candidatos a gobernadores, diputados y presidentes municipales del Estado de Campeche. 12 de mayo de 1965* (Archivo General de la Nación).

El 25 de julio de 1965, delante de cien mil dirigentes menores del PRI, Carlos Madrazo presidió la ceremonia de toma de protesta de los primeros comités seccionales y municipales electos democráticamente en 26 estados. El líder de los diputados en el Congreso, Alfonso Martínez Domínguez, no participó en esa ceremonia pues estaba encabezando una pugna a favor de la reforma del artículo 59 constitucional para autorizar la reelección de los diputados, una iniciativa que Madrazo venía combatiendo desde finales de 1964 y que lo había involucrado en un conflicto que ya comenzaba a minar su legitimidad en la presidencia del PRI.

El obstáculo mayor, sin embargo, provino de la negativa del gobernador de Sinaloa, Leopoldo Sánchez Celis, a cancelar la elección —plagada de irregularidades— de los dos candidatos a las presidencias municipales de Culiacán y Rosario, candidatos que él mismo había escogido. Al ordenar la cancelación de ambos procesos electorales, Carlos Madrazo inició una confrontación que convertiría al gobernador de Sinaloa en "el instrumento para que todos los enemigos del tabasqueño tuvieran la oportunidad de eliminarlo" (Hernández 159). Finalmente, el presidente Gustavo Díaz Ordaz decidió cerrar los varios frentes de conflicto en el sentido de una estricta "defensa y conservación de las instituciones" (Hernández 182).

Más allá de las circunstancias de la renuncia de Madrazo en noviembre de 1965 —de las que Rogelio Hernández Rodríguez ha sacado lo mejor que se puede escribir sobre el asunto (152-184)[10]— es útil volver aquí sobre la oposición frontal que emprendió Leopoldo Sánchez Celis —entre otros gobernadores— en contra de una reforma mediante la cual Madrazo trastornaba la continuidad de una tendencia que, desde 1929, había reunido a los principales líderes del partido y, más tarde, a los sectores sindicales en el seno de estructuras de poder local que se habían sometido con facilidad a los ejecutivos estatales en virtud de aquel federalismo "sin estados" y cuya paradoja descansaba —desde la Independencia— sobre la ausencia de jerarquías territoriales autónomas entre poderes locales y centrales (Merino 39-40).

10 En el epígrafe al quinto capítulo de su libro, Rogelio Hernández Rodríguez cita el siguiente extracto de un discurso de Díaz Ordaz: "*No importa de dónde vengamos o qué profesión portemos: en el poder no hay orígenes ni actividades privadas, sino sólo el interés del Estado y el sistema. Las instituciones no se destruyen o se modifican, las instituciones se sostienen y nosotros las sostendremos*" (cursivas del autor) (Hernández 121).

En efecto, lo que puso en juego esta reforma no fue, ni más ni menos, que la posición y el papel de poderes locales, cuya autonomía jamás había sido tomada en cuenta por los poderes federales. Las asambleas territoriales promovidas por Madrazo surgieron, pues, como tantos poderes liberados o simplemente creados que no tardaron en enfrentarse a aquellos cuya existencia se había arraigado con base en una dinámica de concentración del poder de raíces mucho más antiguas.

Ahora bien, como lo demostró Mauricio Merino, esta tendencia, consolidada por la Revolución, se remontaba en particular a los años de la "República Restaurada" (1867-1876) así como a la llamada "doble legalidad" (77) sobre la cual había descansado el largo proceso de formación del estado liberal en un momento en que —de Benito Juárez a Porfirio Díaz— los mandatarios que gobernaron México se apoyaron más en decretos que en leyes, aunque estas se enarbolaran como fuentes indiscutibles de legitimidad, empezando por la Constitución de 1857 (42; 56-60). En tal contexto, los poderes locales representados por los gobernadores y los jefes políticos de distritos (162) habían sido las únicas entidades capaces de colmar la ausencia de una jerarquía territorial autónoma y, por ende, capaces de imponer algunas reformas fundamentales, tales como las Leyes de Reforma de 1859 (65-66; 69-70). En cuanto forjadores de las políticas liberales implementadas en la década de 1860, se destacaron como los "goznes" indispensables a la formación del Estado nacional, en detrimento de una autonomía que abandonaron a las debilidades de un federalismo cada vez más centralizado y a las derivas presidencialistas del aparato de Estado (193-195; 210). En aquellos fundamentos históricos se había edificado, mucho más tarde, la malla partidista del PRI, en detrimento de la "unidad primaria" del municipio.

Así, por su convicción de que la extinción de su partido se determinaría por la de la militancia local, pero también por su fidelidad a la tesis oficial de la revolución liberal, Carlos Madrazo no podía encarnar mejor las ambivalencias latentes de la historiografía de la época, en donde se entrecruzaron algunas continuidades mitificadas con otras, mucho más olvidadas.[11] De hecho, lo que había favorecido la tendencia a la centra-

11 El análisis de dichas continuidades abarca las rupturas impresas por los cuatro mandatarios de la "República Restaurada" (Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada, Porfirio Díaz y Manuel González) en su afán de sustentar su concepción del Estado liberal en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma de julio de 1859, pues dicho objetivo difícilmente podía alcanzarse sin contravenir

lización del federalismo, tan poco conforme al texto constitucional de 1857 —o al de 1917— explicaría, en los años siguientes, la pérdida de interés de los poderes locales por la sobrevivencia del PRI. Como se sabe, a partir de los años 70, dichos poderes se mostrarían mucho más interesados en sacar beneficios del centro político (Merino 47).

En 1966, Madrazo no había renunciado ni al ideal liberal, ni al ideal revolucionario. Además de apoyarse en un conocimiento profundo de los mecanismos de su partido, su reforma demostró que la realización del ideal de la autonomía municipal podía descansar en una redinamización del mito de la revolución liberal, a su vez susceptible de revelar sus fallas y contradicciones, mismas que enfrentó en el momento de implementar su reforma y que pueden explicar, en parte, su fracaso. La fidelidad al mito no impidió, sin embargo, que su propuesta fuera claramente disidente —si es que lo disidente debe definirse como aquello que quebranta la razón de Estado— pues pretendió arraigarse en un contexto histórico y político altamente desfavorable que él no podía desconocer. Probablemente, esto explique por qué, en su esfuerzo por renovar el ideal revolucionario a partir de estructuras locales olvidadas, se puede leer el pensamiento de Luis Cabrera y Heriberto Jara,[12] lo cual remitiría a conferir a su iniciativa una dimensión revolucionaria en el primer sentido de la palabra.

---

a la Constitución. Daniel Cosío Villegas dedicó su obra *La Constitución de 1857 y sus críticos* al debate emanado de este dilema histórico.

12 En el proyecto de ley agraria presentado en 1912 a la Cámara de Diputados por una comisión encabezada por Luis Cabrera, las expropiaciones debían efectuarse "por el gobierno federal, de acuerdo con los gobiernos de los estados y oyendo a los ayuntamientos de los pueblos de cuyos ejidos se trate, para resolver sobre la necesidad de reconstitución o dotación, y sobre la extensión, identificación y localización de los ejidos". En 1917, otra comisión encabezada por Heriberto Jara propuso hacer recaer en los ayuntamientos la recolección de los impuestos destinados a los presupuestos estatales, siguiendo orientaciones dictadas por las legislaturas locales. Los ejecutivos estatales solo intervenían en el control de las administraciones fiscales municipales. Cualquier conflicto debía ser arbitrado por la Corte Suprema de la Nación. Véase Merino (227-228; 237-238).

Obras citadas

Aguilar Villanueva, Luis F.

"El federalismo mexicano: funcionamiento y tareas pendientes". *Revista mexicana de sociología* 58 (1996): 3-37. Impreso.

Archivo General de la Nación

Relación de antecedentes de los candidatos a gobernadores, diputados y presidentes municipales del Estado de Campeche. 12 de mayo de 1965. México: Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales, s.f. caja 428 / exp. 2-1/387/190.

Los 200 días de Carlos A. Madrazo. Agosto de 1965. Artículos del Diario de la Tarde. Por José Luis Mejías. México: Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales, s. f. exp. 2-1/387(9)"65"/285.

"Ceremonia en Toluca. 1,609 Comités Priístas rinden hoy la protesta". *El Nacional* 25 julio 1965. Impreso.

de la Cruz Pereyra, Diógenes.

Carlos A. Madrazo. Una historia política en el contexto del Estado mexicano. Villahermosa: Chontal, 1996. Impreso.

Cruz Zapata, Raúl

Carlos A. Madrazo ...¡Y cayó en la cumbre!, La historia política de un hombre que se elevó por encima de su tiempo. México: Expresión Autónoma, 2002. Impreso.

"Democrática selección de los jefes Municipales del PRI". *El Nacional* 23 julio 1965. Impreso.

Gollás, Manuel.

"Breve relato de cincuenta años de política económica" en Ilán Bizerg y Lorenzo Meyer. *Una historia contemporánea de México.* Transformaciones y permanencias. Vol. I. México: Océano, 2003. Impreso.

Hale, Charles A.

"Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución". *Historia mexicana*. Vol. XLVI. (1997): 4. Impreso.

Hernández Rodríguez, Rogelio.

La formación del político mexicano. El caso de Carlos A. Madrazo. 1991. México: El Colegio de México, 1997. Impreso.

Partido Revolucionario Institucional
"Carlos A. Madrazo". Serie Semblanzas y perfiles ideológicos de los hombres de la Revolución Mexicana. México: Comité Ejecutivo Nacional, Secretaría de Divulgación Ideológica PRI, 1986. Impreso.
Discurso del Sr. Licenciado Carlos A. Madrazo en la ciudad de Colima el domingo 4 de julio de 1965, México: PRI, 1965. Impreso.
Historia documental del Partido Revolucionario Institucional, 1957-1962. Vol. VII. México: PRI, ICAP, 1982. Impreso.
Perfil ideológico del Licenciado Carlos A. Madrazo, México: PRI, 1985. Impreso.
Merino, Mauricio.
Gobierno local, poder nacional. La contienda por la formación del Estado mexicano. 1998. México: El Colegio de México, 2005. Impreso.
Pellicer de Brody, Olga y José Luis Reyna.
Historia de la Revolución Mexicana. 1952-1960: el afianzamiento de la estabilidad política. México: El Colegio de México, 1988. Impreso.
Peschard, Jacqueline, Cristina Puga, y Ricardo Tirado.
"De Ávila Camacho a Miguel Alemán" en *Evolución del estado mexicano. III. Consolidación 1940-1983*. México: El Caballito, 1986. Impreso.
Reséndiz, Francisco y Alberto Morales.
"El PRI jamás se pondrá de rodillas: Moreira Valdés". *El Universal* 6 enero 2011: 3. Impreso.
Reyes Heroles, Jesús.
La integración de las ideas, 1974. Obras completas VII. Historia 4. El liberalismo mexicano III. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.
Trinidad *Ferreira, Angel*.
"Frentes políticos". Excélsior, 16 de julio 1965. Impreso.
Vasconcelos, Darío L., ed.
Madrazo, voz postrera de la Revolución. Discursos y comentarios. México: Costa Amic, 1971. Impreso.

The Shock Absorbers at the Disposal of the Mexican State to Muffle the Dirty War

Daniela Spenser

The history of the dirty war in Mexico, or the State's extralegal persecution of dissenting citizens and movements, armed or not, has become a favourite subject with scholars, students and most of all with former militants and sympathizers from the urban and rural guerrillas.[1] True, the Mexican scholarship may lag behind similar endeavours in Argentina or Chile, and may not have gone far enough to remember and to conceptualize the dirty war to account for State officials use of violence in the rise of authoritarianism and the multiple experiences of the militants. This could be explained in part by some fundamental differences between the Mexican and the experience in the Southern Cone. Unlike the brutal extermination of the opposition there, the Mexican State repeatedly and systematically resorted to force, dissuasion and political opening, often all at the same time.

The reflection that has inspired this article comes from a combination of personal experience in the mitigating process of the State's fury against the opposition and from studying the interplay between the Cold War and Latin America's revolutions and counterrevolutions.[2] The per-

1 See Oikión and García.

2 See Spenser; Joseph and Spenser.

sonal and the historical time merge in 1968, when the frustration of an aborted liberation movement as much in Czechoslovakia as in Mexico, and worldwide, led to myriad reactions: to exile, to clandestine guerrilla warfare, to changes of identity or places of residence, to cooptation or participation in social movements, to organizing labour unions and agrarian struggles, to human and civil rights advocacy and in large cities to popular barrio organizations to gain access to water, sewage and decent living. In Czechoslovakia the Prague Spring, the goal of which was to restore to the then ugly looking socialism the utopian human face in a Cold War environment, was crushed by the tanks sent by the supreme command of the Warsaw Pact in August of 1968. In Mexico, the students' protests against a non-democratic regime ended in a bloodbath shortly before the opening of the 1968 Olympic Games in order to show to the world and to its people that the government was in firm control. One of the answers to the frustrations from aborted dreams for a radical change from authoritarianism to a democratic society and mode of governing was the conviction that the real existing socialism was a sham in one part of the world, and that modernization was also an ideological illusion of the contemporary State that had little to offer to guarantee the wellbeing of the majorities in the other part of the world. Hence, the groundwork for change had to come from elsewhere: the imprecise below.

In the early 1970's San Cristóbal de las Casas, Chiapas, was the place where a sizable group of dreamers from disparate parts of the world, including of course the defeated students from Mexico City, converged to create the world that seemed unachievable elsewhere. Armed with humanitarian convictions and disparate ideologies, they approached the people, with a capital. Some were armed with the Brazilian Paolo Freire's *Pedagogy of the Oppressed,* a book that taught how oppression had become rooted in Latin America and how it could be overcome. Freire wrote: "Freedom is acquired by conquest, not by gift. It must be pursued constantly and responsibly. Freedom is not an ideal located outside of man; nor is it an idea which becomes myth. It is rather the indispensable condition for the quest for human completion" (Freire). Freire's lesson was that liberation would be achieved through informed action and education by making people aware of their incompleteness and need to strive to be more fully human. This attempt to use education as a means of consciously shaping

the person and the society Freire called *concientización*. The instrument to free the colonized was to be by cooperation, unity, organization and cultural synthesis, what today we call multiculturalism, as opposed to conquest, manipulation, cultural invasion, and the concept of divide and rule. Freire suggested that populist dialogue was a necessity to revolution; that impeding dialogue dehumanized and supported the status quo. The pedagogy of the oppressed made oppression and its causes objects of reflection by the oppressed, from which the necessary engagement in the struggle for liberation would derive. Some in Chiapas embraced Freire's theory of schooling as a way to the growing self-awareness of the exploited workers and peasants who are "unveiling the world of oppression" (Freire).

While in Chiapas a group of "exiles" from Mexico City and Europe were engaged in what they thought was the *revolución de la conciencia*, organizing coffee growers cooperatives so that the indigenous peasants became the masters of their lives and of production processes all the way to the point of export of their crops —later known as fair trade—, other parts of the country were enveloped in brutal repression of peasants whose needs and demands were no different from their Chiapas brethren. The difference between Chiapas and Guerrero in the 1970's, to give one example, was not structural but historical and *coyuntural*. While Guerrero was smothered by counterinsurgency, in Chiapas under the auspices of the state's governor and with the help of the liberation theology Catholic Church, an indigenous congress took place in San Cristóbal de Las Casas in 1974, which allowed the four main ethnic groups to voice their grievances publicly. The tzotziles, tzeltales, tojolabales and choles did what in other states like Guerrero or Oaxaca brought about death, imprisonment, and persecution. By then the official state policy, *indigenismo,* which advocated the assimilation of the indigenous population into the mainstream culture, was questioned. In Chiapas, this scrutiny motivated the indigenous population to speak up on behalf of their communities demanding participation in those decisions of the government that affected their lives. While the good doers were organizing under the auspices of the federal government the purchase of coffee for close to the export price, and while the highland Indians were striving to improve their lives aided by the goodwill of the governor and the United Nations, in the Lacandon jungle adjacent to the highlands, not far from where they worked but quite unaware of the fact

that the seeds were being planted for what would later become the Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) among a population removed from the reaches of the State institutions and in contact with the emissaries of the Church. So while unwittingly the agents of liberating modernization were engaged in pre-empting insurrections, so to speak, the EZLN became an expression, twenty years later, of the insufficient coverage of State institutions to reach out to the needs of the disadvantaged populations and of the incapacity to create sustainable alternative channels for citizens' participation in Mexico's political life. Broadly speaking, the EZLN of the 1990's was also a testimony to the failure of the modernization projects in the 1970's (García; Castellanos 17-19).

How can we explain Mexico's historical record of a permanent combination of authoritarian and enlightened policies and attitudes? The metaphor of shock absorbers helps to explain the use of agencies at the disposal of the Mexican State to re-legitimize itself periodically, and every time its national or international score has fallen low to the point of endangering its authoritarian functioning embedded in the national history.

It is by now a commonplace to say that the Mexican Revolution was the bedrock of the nation's political, social and economic system for the large segments of the population at the same time that it became a system that its opponents from within Mexico and from without torpedoed to reverse. Although, *el cardenismo*, the pro-labor and pro-peasant administration of Lázaro Cárdenas that spanned between 1934 and 1940, was gradually dismantled by his successors, the political and moral capital with which Cárdenas endowed the political system took time to be spent. It helped that the Mexican economy after the Second World War continued its wartime experience of a close association with the powerful economic engine of the United States. It created the Mexican miracle of economic growth, a phenomenon that concealed economic distortions, dependences and regional inequalities that would become structural impediments to sustainable development and social justice, the aims and the shibboleth of the Mexican Revolution.[3]

The Mexican Revolution during the 1950's and 1960's was still an experience of many of its combatants and it was part of the popular lore, but it also became a smokescreen for its inadequacies and a justification

3 See Aguilar; Aguilar and Meyer.

for the reversal from popular to outright industrialist, financial and commercial growth of the Mexican economy at any cost. The costs were many and well-known: a fierce subordination of the national labour movement to the State, quelling the most elementary practices of union democracy, and a brutal extermination of peasant leaders who on behalf of their organizations and communities demanded the completion of the agrarian reform in an international environment of the Cold War, which dubbed such demands as communism. The names of Rubén Jaramillo, Genaro Vázquez and Lucio Cabañas, all assassinated, have become the most visible symbols of that failed struggle for land and freedom to live and work according to the elementary notions of decency and justice. Their names are also associated with the initiation of the rural guerrilla warfare and the Mexican State's dirty war to exterminate them without adherence to proper legal norms and without the punishment for the perpetrators of such atrocities.[4]

How and why did the Mexican State get away with its crimes? For one, the overall economy was growing during the 1950's and 1960's. Another factor that explains it is that the Mexican guerrilla fighting was strictly regional in states such as Chihuahua and Guerrero, and did not affect the functioning of the national State, nor did it come to the national attention. Through a number of coercive measures, the Mexican press was either controlled by the State or cowed to self-censorship. The newspapers spread the propaganda and presented the guerrillas as no more than bandits, counterrevolutionaries, delinquents, terrorists who opposed the revolutionary regime. The society, largely conservative, had neither the reason nor the means to disbelieve the news and on the whole sanctioned the methods of the State to liquidate the insurgents. Additionally, while the theatres of the guerrilla struggles were confined to isolated regions and their operations were clandestine, the government's control of the press could silence the disappearance of peasant leaders and make headlines out of kidnappings of important national and foreign dignitaries. The foreign press and actors were largely indifferent to Mexico's internal troubles for as long as the government complied with its international obligations and presented itself as a stable regime (Castellanos 58; Meyer, "La visión general" 24).

Another factor that helped the government to defend its claim to be a

4 See Hodges and Gandy; Padilla; Román.

champion of democracy, and that had been a permanent feature in Mexico's historical trajectory until Vicente Fox, was its policy of international solidarity. The now famous "comes y te vas", the disgraceful phone conversation between President Fox and Fidel Castro when at the summit of the Organization of American States in 2002 in Monterrey, the Mexican president asked the Cuban to have lunch and leave so as to avoid the embarrassing shaking of hands with president Bush, can be taken as a point of departure from the tradition of Mexico's leading position of open borders on the continent. But before Fox's *faux pas* the State's acceptance of men and women in distress to be granted safe haven is tattooed onto Mexico's history. So is its foreign policy of non-intervention (Meyer, "Estados Unidos" 111).

No one forgets that Leon Trotsky, the architect of the Bolshevik Revolution and of the Red Army, after having been expelled from the Soviet Union in 1929, and barred from residence in one country after another, received asylum in Mexico in 1937 against a domestic and international brouhaha.[5] His assassination in Mexico in 1940 by Stalin's henchman is still considered a blotch in the Mexican history of asylum, vindicated of course by the immigration of some 20 to 25 thousand of Spanish Republican refugees from 1939 onward and a limited, but still to be remembered, Jewish immigration from Germany and Austria during the war.[6] The generosity, political and material, that the Mexican government displayed after President Jacobo Arbenz was overthrown in Guatemala in 1954 was hard to be forgotten. However, the highest claim to international solidarity and to rubbing the nose of the United States was the Mexican government's first helping the Cuban revolutionaries to prepare themselves to overthrow the Batista regime and then to defend the new Cuban regime for the whole world to see. The killings of the Mexican peasants, which were not widely known anyway, paled in comparison.

1968 was a turning point in Mexico's history. The mainly student revolt that took place above all in Mexico City but also in Morelia, Jalapa and Guadalajara, was not for better salaries or an agrarian reform but for a radical transformation of the authoritarian State. Just a few weeks before the inauguration of the Olympic Games, by which the Mexican

5 See Gall.

6 See Katz; Lida.

government was bent on showing to the world and to its people that it was not just any backward third world country, the government refused to negotiate with the so called anarchists and communists but met them with bayonets. Despite the loss in human lives and the political costs that were to be seen later on, the model of governing worked with satisfaction, the undemocratic labour and peasant organizations which the State had cemented in the 1950's sided with the government, and the Olympic Games took place successfully (Bizberg 323; Loaeza 117-154).

The token concession that President Gustavo Díaz Ordaz was willing to make was the abolition of the infamous law of social dissolution of the Mexican penal code, a remnant from the war-time situation to fight presumed fifth columnists, with which during the 1940's, the 50's and the 60's the government mistreated the dissidents primarily the communists. The students in 1968 demanded the derogation of this persecutory law, and Díaz Ordaz was willing to open a debate on its derogation, but the growing student rebelliousness dashed the hope for its immediate repeal. It was not until Luis Echeverría, the presidential candidate and minister of interior in Diaz Ordaz's government, who in order to shore up his claim to revolutionary legitimacy, called the Congress upon to revoke the law, which it did in mid-July of 1970 (Jones 1-20).

The Mexico over which Echeverría presided between 1970 and 1976 was a combination of turmoil and construction of bridges, national and international. The urban guerrilla was on the rise following the 1968 massacre in Mexico and the worldwide frustrations with aborted attempts, some militarily, to change the world by peaceful means. Few presidents resorted to such contradictory measures as Echeverría. On the one hand, he sponsored public institutions, which assisted the disenfranchised rural populations with material aid as well as with a glimmer of empowering, and for a time he tolerated a fairly free press. He sponsored the formation of the *Partido Socialista de los Trabajadores*, a creation with which the government was able to simulate that the organized population had an instrument to participate in public affairs. After Lucio Cabañas's death in 1974, the government wooed the men and women who were involved in the guerrillas to work in the institutions created by the new administration with some success (Castellanos 164). Echeverría responded to the then agricultural crisis by expropriating irrigated land

in northern Mexico as no other president did since Lázaro Cárdenas. The government recognized that there were unsolved social problems and announced grandiose works designed for the deprived regions. But all in all, the government poured new wine into old bottles: the political, social and economic structures that lay at the root of Mexico's maladies remained unchanged (Bizberg 324-329).

Echeverría travelled to Cuba and was Cuba's advocate at the Organization of American States for rupture in relations with Spain's dictator Francisco Franco. When Salvador Allende was overthrown September of 1973, Mexico and its ambassador in Santiago did the utmost to get endangered Chilean leftists out of harm's way and into Mexico. But it was also Echeverría who had, has, most blood on his hands in persecuting and exterminating the guerrilla insurgents. True, Echeverría responded to one guerrilla organization's demand that in order to free a kidnapped U.S. Consul the government free political prisoners and provide them with safe conduct to Cuba.[7] But by then, the guerrilla organizations after many years of preparation, restructurings, splits and reorganizations had a life of their own and most of them were unresponsive to the government's overtures. In 1972, a year after another bout of killing of protesting students in Mexico City, the guerrilla insurgents from Sinaloa let it be known that they were not interested in reforms but were bent on making revolution in the belief that they could take over State power (Castellanos 193; Oikión 14). It was then when the infamous *Dirección Federal de Seguridad*, the State's intelligence agency, was given free rein to act against the insurgents, who once they were caught had no recourse to legal protection or redress. In 1975, a day before Echeverría inaugurated the world conference of the international women's day, with the General Secretary of the United Nations, Kurt Waldheim in attendance, three *guerrilleros* were hounded down and killed on the university campus. Yet, at the end of his term, Echeverría, who wanted Waldheim's job, sent an initiative to the Congress to declare amnesty for the prisoners from 1968, locked up in the Lecumberri prison (Castellanos 256).

By the 1970's the Mexican economic miracle was a spent force. In 1976 the Mexican peso was devalued by 40%, and the government had to accept the conditions of the international financial institutions to

7 See Tamariz.

avoid moratorium on its debt. Except for a brief period during which high oil prices gave the government the illusion of boundless prosperity, it was an end to political economy based primarily on public spending as the engine of growth. The government met the economic calamity, compounded by continuing social tensions, with an unprecedented measure: in 1977 the government reformed the electoral system whereby minority political parties could compete with the hegemonic Revolutionary Institutional Party (PRI) for representation in Congress. The Mexican Communist Party regained legal existence (Aguilar 37).

On analysis, the opening up of the electoral spectrum aimed at resolving the existing social conflicts through political measures and bringing the radical left to the institutional fold. Through electoral democracy the government conceived of the reform as the means to eliminate the causes that impelled the radical left to take up arms against the entire political and economic system. Hence, everything short of laying down arms the government deemed terrorism, which it confronted with efficient police forces (Aziz 381).

It is only with hindsight that we can say that the political reform of 1977 was also the result of the pressures that stemmed from the continuation of the armed struggles with which the government naturally refused to engage in any form of a dialogue. A *guerrillera* from the 1970's put it in the following terms 20 years later:

> [...] contribuimos de alguna forma, toda esa generación de los setentas, a ampliar los espacios democráticos en el país. A partir de entonces, si tú quieres para controlarnos, se hicieron una serie de reformas políticas que fueron de alguna manera un logro de esos movimientos, un logro que no es lo que peleábamos... pero fue un logro. El hecho es que empezó a haber cambios en el país y no solo a nivel institucional. Se hace la reforma política y se legaliza el Partido Comunista y hay un subsidio para todos los partidos políticos. Pero no solo a ese nivel institucional, hay cambios también en la conciencia de la gente (Oikión 14).[8]

8 In one way or another we contributed, the entire generation from the seventies, to enlarge the space for democracy in the country. From then onwards, so that they control us if you prefer, a series of political reforms was implemented, which in a way was the achievement of those movements, an achievement for which we did not fight but an achievement nevertheless. The fact is that changes began to be felt in the country and not only on the institutional level. Political reforms are implement-

The next step toward the institutionalization of the radical left was the amnesty of 1978, which the communists characterized more as a concession because it lacked precise legal parameters and because its beneficiaries were ill-defined. The amnesty was designed in such a way that those armed groups that were not included were considered terrorists and the government subjected them to its "legitimate" force. The government hoped that after the amnesty of some of the *guerrilleros*, the rest would follow by emulation since presumably the regime now showed its democratic disposition. The amnesty applied to some 559 militants and collaborators, the numbers differ from author to author, from several armed organizations as well as to students jailed since 1968, but left more than 600 disappeared in a legal limbo, some of whom had been presented as subjects to amnesty but without being presented alive. Shortly thereafter, in January 1979, the State Prosecutor denied the existence of the ferociously repressive paramilitary force, *la Brigada Blanca*, which the government fitted out precisely for the purpose of eliminating the insurgents; and the Prosecutor lied to the family members when he declared that their disappeared loved ones had either died in confrontations with the police, were imprisoned, changed identity, killed at the hands of their comrades or shot while trying to escape (Oikión 16).

The political reform and the amnesty defused the armed struggle, but did not end it altogether. Indeed, militants that did emerge from the underground called on their comrades to follow suit believing or hoping that the new political conditions in the country made the armed struggle redundant. Those who refused to lay down arms, under the banner of "*muera la reforma política*", were to feel the full force of the renewed methods of extermination for refusing to abide by the State's presumed generous concessions. Subsequently, the number of disappeared increased this time from among the urban guerrillas. The president José López Portillo wrote in his memoirs that he was disheartened because "the radical movements of the left force me to inflexibility. They are provoking me and I don't want either October 2 or June 10", referring to the repression of students in 1968 and again in 1971. But repression was necessary and the president commended the police for doing such fine work. López

---

ed and the Communist Party is legalized and there is a subsidy for all political parties. But not only on the institutional level, there are also changes in people's consciousness.

Portillo wrote further in relation to one of the armed organizations, the *Liga 23 de Septiembre*, that "the youngsters from the Liga would be surprised if they knew how much I love and admire them. But I have to fight them [...] I shall keep on following, if necessary, the course of the mighty repressor" (López Portillo qtd. in Oikión 16). Hence, while the reforms restored some of the insurgents to legality, the same reforms concealed the extralegal brutal repression that followed the implementation of the trumpeted changes. It was beyond the understanding of this authoritarian State that the rural and urban insurgency could have social roots, and that there was a nexus between the decision to take up arms and the social milieu in which that decision was incubated.

The government recognized that there were parts of the country, which required special attention. It conceived and carried out development projects, some as in Chiapas to pre-empt rural revolt while in others such as Guerrero they were designed to combat and exterminate armed struggle and its social base. Because such reforms were politically motivated, short-lived or incomplete, and examples abound, instead of placating the guerrillas, armed insurgency became a recurring feature since the previous experience taught that the projects —economic, agrarian, health, communications— were part of a strategy of war rather than a strategy for development (Montemayor 27).

Both Luis Echeverría and José López Portillo presided over governments with active foreign policy. Mexican borders were open to militants from the Southern Cone that under the Argentinean, Uruguayan or Chilean brutal dictatorships were facing a certain death. The irony was that insurgents such as the Argentinean Montoneros found safe haven in Mexico, and kept on making explosives there which they then smuggled to Argentina at the same time that their Mexican counterparts were persecuted, tortured and many vanished into the unknown for lesser misdeeds. The divide between what the Mexican governments looked like abroad and at home reached such a paradox that Argentinean women exiled in Mexico in the 1970's pleaded with the Mexican human rights activists not to pursue the indictment of Echeverría for after all he had saved their lives (Yankelevich 2010).[9]

López Portillo and his successor Miguel de la Madrid are remembered

9 Personal communication with a former Montonero.

for their government's support for the Sandinistas in the 1970's when the Nicaraguans traversed freely Mexican territory while making preparations for the overthrow of the Somoza government, and subsequently both presidents engaged in the negotiations in the Central American imbroglio and in granting the unprecedented refuge status to many persecuted men and women, including some tens of thousands of Guatemalan peasants fleeing from wholesale massacres perpetrated against them in a country at war with itself. Additionally, López Portillo ended his presidential term with the nationalization of the Mexican bank, which brought tears to a good many Mexicans' eyes who rejoiced at such a bold nationalist move against the *vendepatria* capitalists who took their money out of Mexico and deposited it into the United States banks.

It needs to be reiterated that one of the permanent feature of the Mexican government's social policy to mitigate poverty, inequality and discontent, all the way to the present, have been the numerous assistance programs known under such acronyms as CONASUPO, SAM, COPLAMAR, PIDER, PRONASOL, PROGRESA, PROCAMPO, etcetera. The Mexican welfare state, unlike other welfare states, dates back to the Revolution and in discourse has been associated with that 20th century accomplishment until the dismantling of the state of the revolution toward the end of the last decade. However, social spending had to continue even at the cost of economic stability. Each one of these programs has had its peculiarities, but they all have something in common: their association with the easing of existing social tensions, social securing and political control, designed to guarantee stability and to strengthen the capacity to govern. In sum, they exchange aid for social peace (Pardo 133-182).

In light of the trajectory of the government's capacity to govern outlined so far, we can recapitulate by saying that the shock absorbers at the State's disposal to mitigate the war that a segment of the society has waged against it have had to be constantly renovated because with time and use they were losing efficiency. No need to expand on the obvious facts that the international environment has changed from the cold war to the post cold war or for some to neo cold war era, and that the economic globalization together with the thinning of the State's capacity to command the national economic heights have also influenced the design of the instruments to reduce the social discontent by a State whose many

authoritarian features have remained intact.

We can safely say that unlike 50 years ago, today there exists in Mexico a civil society conscious of its rights and of shortcomings for their full attainment. In passing, it should be noted that this phenomenon came to the forth prominently during the 1985 earthquake when, in the absence of an immediate government response to alleviate the consequences of that devastating disaster, the population of Mexico City galvanized into spontaneous rescue groups. That said, in states such as Guerrero, Oaxaca and Chiapas, the poorest of all, there are men and women still or again in arms and there are military units armed with development projects, credits for production, food, aid to commercialize crops, road construction, installation of telephone lines and electricity cables, which do not seem to do what is needed in order to accomplish sustainable development and free the populations from poverty. The resurgence of Ejército Popular Revolucionario in Oaxaca and Guerrero and the EZLN in Chiapas in the 1990's is a witness to the failure of this strategy (Montemayor 28).

The EZLN´s appearance in 1994, the government's process of negotiation with the insurgents and the systematic aggression against the endeavours of the indigenous communities to reach some sort of autonomy at self-governing as a way to resolve ancestral problems —access to arable land, political bossism or *caciquismo*, lack of economic opportunities— is a well-known case in point and an eloquent example of the government's attempt at trying to mitigate the symptoms without eliminating the causes of the insurrection. The initially hopeful dialogue for peace and reconciliation between the government of Ernesto Zedillo and the insurgents and the signing of the San Andrés Accords in February 1996, which granted the participation of indigenous communities in the decision and control of public expenditures and development plans, took place as a result of an enormous national and international pressure. The government accepted what no other government was willing to do: public negotiation with the leaders of an armed force in black balaclavas. The indigenous communities' list of grievances was strikingly similar to the ones that the communities presented in the same San Cristóbal de Las Casas in 1974 at the indigenous congress: lack of hospitals, doctors, electricity, education, poverty and marginalization, lack of land to work and to sustain a family, repression, tortures, arbitrary detentions and

assassinations, violations of human rights, unfair trade terms for their crops, deceits, promises, never-ending impositions of local authorities by the State government, in sum, lack of democracy to decide over their own destiny. What was different in this list of petitions from 1974 were calls for national democratic elections, the resignation of the president of the republic, the political, economic and cultural autonomy for the municipalities and communities, and the revision of the terms of the North American Free Trade Agreement, signed between Mexico and the United States with ominous long-term consequences for peasant agriculture by lowering the price of corn beyond the cost of production and for labour by excluding this vital element of bilateral relations from the terms of the agreement (Gilly 81-82).

However, the compliance with the San Andrés agreements would have required structural changes not only in Chiapas but also in the rest of the country, which the government or the Mexican Congress were not prepared to undertake. It was easier to send aid to Chiapas together with troops and keep the pressure on the *zapatista* communities to isolate them from the rest of the country.

As a military force, EZLN was insignificant and the government of Ernesto Zedillo knew it, but it played up its danger in order to augment the military presence in Chiapas and to reduce the social appeal of the EZLN to other communities in the state and in other parts of Mexico, which suffered the same social, political and economic maladies. The government used several instruments to reduce the EZLN's influence. For one, it offered material aid to the communities that were not *zapatista* and aid to the *zapatista* communities to draw them away from the EZLN. It kept a constant military presence on the outskirts of the *zapatista* communities to threaten or harass them. The disruption of normal life and the violation of human rights were frequent. The existing and artificially created hostile atmosphere by the military and the paramilitary units provoked further conflicts among the communities, where none or different conflicts existed before the uprising, in order to make it appear that the *zapatistas* were responsible for the unsettled state of affairs and to further diminish their influence. The government accomplished its goal although it was not solely responsible for the fact that the embattled *zapatista* movement became a dim memory of what it appeared initial-

ly to be: the first postmodern transnational insurgency, one that relied both on novel internal organization as well as on the internet to create networks with likeminded groups on the global scale to share ideas and to fortify them all.[10]

The year 2000 stands in Mexico's recent history as the most recent turning point. It seemed that history did not pass by in vain and that a decade-long mobilization from a coalition of political parties and civil society organizations, which desired free, fair and authentic elections and to end the seventy-year long monopoly on presidential power by the *Partido Revolucionario Institucional*, met with success. The 2000 elections brought the candidate of the opposition, Vicente Fox, to power.

With the first democratic government came also the hope for thorough reckoning with the dirty past. True, the alternation in office did not produce changes in the structure of power and in the way power was exercised; corruption, impunity, patrimonialism, corporativism, clientelism, continued unhampered. Soon after the inauguration the president reiterated his campaign promise to establish a truth commission charged with the investigation of the atrocities committed by past governments against political dissidents and to put an end to their impunity. The truth commission never materialized. Instead, the government put together a report on the abuses committed by the security forces during the counterinsurgency campaign carried out against the armed groups in the 1960's, 1970's and 1980's. The report provided detailed information on the fate of over 500 hundred victims of disappearances whose families had filed claims on their cases twelve years earlier, when president Carlos Salinas de Gortari first created the National Human Rights Commission. The report described torture and other forms of illegal and degrading treatment that these victims suffered by their captors, all of them State agents, and ended with a recommendation to investigate the crimes and punish their perpetrators. The government made accessible to investigators and then to the general public several million pages of secret files of the former intelligence agencies, assembled between 1952 and 1985, the year the State intelligence agency was dissolved. The declassified archives were to serve as the basis for the investigation of a special prosecutor under the provision of a new federal law on transpar-

10 See Roviar.

ency and access to information, a successful civil society legislative initiative implemented in 2002. For the fist time, notorious crimes against political opponents became public knowledge.[11]

Former president Luis Echeverría and three high officials of the abolished security apparatus were indicted. This was an unprecedented event, unthinkable only a few years before. However, none of these indictments led to a conviction and at the end of the Fox's presidential term the special prosecutor's office was disbanded. Despite the expectations it arose, the final report on the dirty war was disappointing, some called it shameful, while the power arrangements, the complicities and coercion that made such atrocities possible were not replaced by rules and mechanisms of democratic governance. Even though the archives provided plenty of evidence for the perpetrators of war on its citizens to be brought to trial, the government lacked the willingness and the legal system lacked the provisions to come to terms with that past; the government of president Fox did not make a break from the system that had brought him to power and to which he chose to owe allegiance.[12]

In consequence, the rule of law had not been restored and the social, economic and political conditions that lay at the root of armed insurgency had not disappeared. This unsettled state of affairs came to coexist with the upsurge of the war on drugs in a country where the police forces, the army and the political and financial institutions had been gradually penetrated by criminal gangs. In these circumstances, the State-sponsored violence of the 1950's through the 1980's, about which we now have extraordinary testimonies to understand it, has blended with the violence we experience in Mexico today with no state of law to mitigate it in some parts of the country. Public insecurity and organized crime coexist with the traditional forms of excessive use of force by the police and the military as they fight organized crime. In 2010, the national security agency put the figure of people who have died as a direct result of armed confrontations between the members of the cartels and the security forces at close to 30 thousand during the current presidential term. These deaths, like the disappearance of the insurgents during the dirty war, remain un-investigated and unpunished (Acosta 2010).

11 See Acosta; Galindo; Doyle.

12 See Acosta; Doyle.

The previous considerations allow us to conclude that we shall not see the end of the Mexican authoritarian State, with all the additional burdens it implies such as corruption and impunity, for any time soon, or the termination of isolated armed insurgency. The style of governing of the Mexican State has been the combination of repression and negotiation. It has not been just repression but also flexibility that explains the persistence of the authoritarian State and the relative weakness of the civil society. The anticipation of the return of the PRI to Los Pinos, the seat of the president, in 2012 does not testify only to the inadequacies of the *Partido Acción Nacional* as government and to the disappointing democratic record of the *Partido de la Revolución Democrática*, but also to the government's historical ability to adapt the shock absorbers with which it has mitigated the worst features of its authoritarianism to unforeseen circumstances.

Internally, these circumstances include war on drugs and reliance on the military forces to win what seems to be an insurmountable battle. Externally, the international environment of liberal democracy and globalized capitalist development undermine democratic citizenship while they propitiate the exercise of political power as usual. We continue living in a populist world where governments take account of the population's demands, and where elections give legitimacy to governments without committing them to any radical improvement in social welfare (Hobsbawm 95-119). The population's periodic voting expresses assent to the legitimacy of the political system and to public symbols which accord national cohesion. In the past, Mexico's revolutionary regime was a positive example to populations in Latin America, which lived under military dictatorships; Mexico's international solidarity mitigated the negative public opinion concerning the country's authoritarianism. Today, Mexico's democratic deficiency is diluted in the deep of democratic depression as a global phenomenon.

Works Cited

Acosta, Mariclaire
"The Uncertain Defeat of Authoritarianism, Lawlessness and Human Rights in Mexico". Unpublished manuscript.

Aguilar Camín, Héctor.
Después del milagro. México: Cal y Arena, 1988. Print.

Aguilar Camín, Héctor and Lorenzo Meyer.
A la sombra de la Revolución Mexicana. México: Cal y Arena, 1990. Print.

Aziz Nassif, Alberto.
"La construcción de la democracia electoral", eds. Ilán Bizberg and Lorenzo Meyer. *Un historia contemporánea de México*. Vol. 1. México: Océano, 2003. 367-428. Print.

Bizberg, Ilán.
"Auge y decadencia del corporativismo", eds. Ilán Bizberg and Lorenzo Meyer. *Un historia contemporánea de México*. Vol. 1. México: Océano, 2003. 313-366. Print.

Castellanos, Laura.
México armado, 1943-1981. México: Era, 2007. Print.

Doyle, Kate.
"Human Rights and the Dirty War in Mexico". n.d. Web. 15 sep. 2010.

Freire, Paulo.
Pedagogy of the Oppressed. n.d. Web. 24 sep. 2010.

Galindo, José.
La CNDH: una consecuencia de la política económica y social de México (1970-1990). México: Miguel Ángel Porrúa, 2010. Print.

Gall, Olivia.
Trotsky en México y la vida política en el periodo de Cárdenas, 1937-1940. México: Era, 1991. Print.

García de León, Antonio.
Resistencia y utopía. Vol. 2. México: Era, 1985. Print.

Gilly, Adolfo.
Chiapas, la razón ardiente. México: Era, 1997. Print.

Hobsbawm, Eric.
Globalisation, Democracy and Terrorism. London: Little Brown, 2007. Print.
Hodges, Donald and Ross Gandy.
Mexico under Siege: Popular Resistance to Presidential Despotism. London, New York: Zed Books, 2002. Print.
Jones, Halbert.
"Social Dissolution: Article 145 of the Mexican Penal Code and the Consolidation of the Post-Revolutionary Regime, 1941-1970". *Paper presented at the Latin American Studies Association.* Montreal, 2007. Print.
Joseph, Gilbert and Daniela Spenser eds.
In From the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War. Durham: Duke University Press, 2008. Print.
Katz, Friedrich.
"México, Gilberto Bosques y los refugiados" *Nuevos ensayos mexicanos*. México: Era, 2006. 409-422. Print.
Lida, Clara E.
Caleidoscopio del exilio. Actores, memoria, identidades. México: Colegio de México, 2009. Print.
Loaeza, Soledad.
"Gustavo Díaz Ordaz: el colapso del milagro mexicano", eds. Bizberg, Ilán and Lorenzo Meyer. *Un historia contemporánea de México,* Vol. 1. México: Océano, 2005. 117-156. Print.
Meyer, Lorenzo.
"La visión general" *Una historia contemporánea de México.* Vol. 1. México: Océano, 2003. 13-31. Print.
"Estados Unidos: de la vecindad distante a la proximidad difícil" *Una historia contemporánea de México.* Vol. 1. México: Océano, 2003. 111-154. Print.
Montemayor, Carlos.
"El EZLN y Chiapas". *Fractal* 3.8 (1998) 95-104. Print.
Oikión, Verónica and Marta Eugenia García Ugarte, eds.
Movimientos armados en México, Siglo XX. México: El Colegio de Michoacán and CIESAS, 2006, 3 vols. Print.

Oikión, Verónica.
"El impacto de la oposición armada en la Reforma Política del Estado. Las decisiones de 1977". *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo.* Ed. Víctor Gayol Vol. II Poder político en el México moderno y contemporáneo. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2012. Print.

Padilla, Tanalis.
Rural Resistance in the Land of Zapata: The Jaramillista Movement and the Myth of the Pax Priista, 1940-1962. Durham: Duke University Press, 2008. Print.

Pardo, María del Carmen.
"Política social" *Una historia contemporánea de México*. Vol. 4. México: Océano, 2009, 133-182. Print.

Román Román, Salvador.
Revuelta cívica en Guerrero (1957-1960). La democracia imposible. México: INEHRM, 2003. Print.

Roviar, Guiomar.
Zapatistas sin frontera. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo. México: Era, 2009. Print.

Spenser, Daniela, ed.
Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe. México: CIESAS, Porrúa and SRE, 2004. Print.

Tamariz, María Cristina.
"El presente de un pasado revolucionario. Reconfiguraciones del compromiso político en ex militantes revolucionarios en México (1970-2000)". M. A. Thesis, 2010, Instituto Mora. Print.

Yankelevich, Pablo.
"Reglas y excepciones. A propósito del asilo y el refugio en México". *Paper presented at the Museum Leon Trotsky*, 22 August 2010. Print.

In Search of Deep Mexico: The Crisis of National Culture and the Historiography of Juchitán

Colby Ristow

During the "lost decade" of the 1980's, the debt crisis and the collapse of the strong protectionist state shook Mexico's faith in revolutionary nationalism, resulting in a crisis of national identity. The myth of *mestizaje*, constructed by revolution-era State builders —mestizos themselves— who sought to project a unified image of the national self through the "reformulation of Mexican national culture as mestizo culture", underwrote the political stability and economic growth of the so-called "miracle", but began to erode in the 1980's alongside the other pillars of revolutionary' nationalism (Lomnitz, *Exits from the Labyrinth* 4-13). While the government scrambled to formulate a new kind of nationalism, the debate about Mexican national culture advanced, ironically, despite the broad rejection of "national culture" as a concept. In the wake of Mexico's most powerful unifying myth, the national culture debate reflected primarily a rejection of any unitary interpretation of national culture, on political and ideological grounds. Most prominently, Guillermo Bonfil Batalla argued in *Mexico Profundo* that Mexico was not a mestizo nation, but, in fact, consisted of two incompatible civilizations: "Deep Mexico" of the nation's poor and indigenous peoples, and "Imaginary Mexico" of the elite. The Indian represented authentic Mesoamerican civilization, which had never been assimilated into Imaginary Mexico's imitation of Western Civilization. Moreover, Bonfil argued, by propagating the myth of a "cosmic race" (of mestizo national identity), revolutionary national-

ism served to mystify the raw socioeconomic marginalization of Deep Mexico that truly characterized the nation. Other interpretations of national culture echoed Bonfil's rejection of *mestizaje*, if not his pessimism. Much of the national culture literature of the 1980's sought to distance the debate from nationalist-assimilationist ideals by emphasizing cultural pluralities within the national space. These interpretations represented the nation as a patchwork of "many Mexicos", and hinted that cultural variety and diversity formed the core of national identity (Lomnitz, *Exits from the Labyrinth* 11). The shift toward the recognition of cultural pluralities invested previously-stigmatized indigenous identities with moral capital understood to be lacking in Western society (and Imaginary Mexico). As such, indigenous movements and regions in Mexico began to attract the interest not only of Mexican *pensadores* and social scientists, but also a host of international scholars, who invested their political hopes in new indigenous movements. No region of Mexico attracted the gaze of scholars more prominently than Juchitán, a large Zapotec town located in southernmost Oaxaca.

Since the 1980's, Juchitán has been the subject of approximately fifty books (in several languages), dozens of articles (scholarly and otherwise), a handful of dissertations, documentaries, and museum exhibits, and has assumed a prominent position in the world of Mexican art, while establishing a significant web presence and a burgeoning cultural tourism industry.[1] Juchitán's visible public image has focused on the characteristics that make the region unique: still-thriving indigenous customs and language; languid, exotic women mixed with plump, aggressive market women; muxes, the region's famed third gender; and contentious identity politics, most notably the *Coalición Obrera Campesina Estudiantil del*

1 Given the number of books and articles on Juchitán published outside of Juchitán since the 1980's, a comprehensive list would be unwieldy. A small sample includes the following: *Zapotec Struggles: Histories, Politics, and Representations from Juchitán, Oaxaca* (Campbell *et. al.*); *Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico* (Campbell); *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán, Mexico* (Rubin); *El Crepúsculo del poder: Juchitán, Oax., 1980-1982* (Martínez); *Juchitán: limites de una experiencia democrática* (Bailón and Zermeno); *Juchitán de las mujeres* (Iturbide, Poniatowska and Ortíz); *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec* (Miano); *Juchitán: Stadt der Frauen* (Bennholdt-Thomsen). A sample of dissertations would include: *Women are Flowers: The Exploration of a Dominant Metaphor in Isthmus Zapotec Expressive Culture* (Everts-Boehm); *From Repression to Incorporation in Revolutionary Mexico: Identity Politics, Cultural Mediation, and Popular Revolution in Juchitán, Oaxaca, 1910-1920* (Ristow). Documentaries would include *Blossoms of Fire*, *A Skirt Full of Butterflies*, and *Juchitán Queer Paradise*.

Istmo (COCEI). The gist of these images is not new: the region and its inhabitants have long held a fantastic place in the Mexican imagination, and in the imagination of Mexico, as captured in the polemics of Benito Juárez and José Vasconcelos, the murals of Diego Rivera and the drawings of Miguel Covarrubias, the photos of Tina Modotti and the film of Sergei Eisenstein, and in numerous early ethnographies and travel accounts (Juárez; Von Tempsky; Brasseur; Vasconcelos; Covarrubias). The exotic glory of Juchitán has long been recognized in Mexico, but the transformation of representations of Juchitán into an intellectual cottage industry and the emergent vogue of all things *Juchiteco* in the wake of revolutionary nationalism is no coincidence. As the national culture literature has shifted its focus away from the unifying myth of the mestizo, Juchitán has come to symbolize authentic Mesoamerican civilization (Deep Mexico), made all the more authentic by its uniqueness. As such, *pensadores*, political activists, and social scientists have invested Juchitán with the power to represent the viability of Mesoamerican civilization in juxtaposition with Western civilization, and cultural pluralism within the national space. If we imagine Mexico as a cultural mosaic, Juchitán becomes one of its most colorful tiles, and the mosaic becomes "all the more Mexican" for it.

Juchitán's symbolic significance is built on a historiography that attributes the region's unique character to its unified historical defense of its indigenous customs and language from the penetration of outsiders, from the Aztecs to the electric company. In protecting as pristine its indigenous identity, Juchitán has come to represent an authentic Indianness that no longer exists; that has supposedly waned in the face of encroaching westernized and westernizing, Imaginary Mexico; that has been diluted elsewhere by the forces of assimilation. Ironically it seems, Juchitán is exceptional precisely because it has been able to protect a largely undifferentiated "Indian" identity. In her famous essay, "*Juchitán de las mujeres*", Elena Poniatowska writes that "Juchitán is not like any other town. It has the destiny of its Indian wisdom" (133). Juchitán is at once both exceptional and typical, unique yet broadly "Indian". Here and elsewhere, Juchitán's fantasticness imbues it with the power to represent the prosaic. This is a condition of indigenous identity in a culturally plural Mexico. However, Juchitán's exceptionality cannot be attributed

to some sort of mythical ethnic unity, nor can it be traced back to the region's supposed historically unique ability to keep Imaginary Mexico at bay. Juchitán's exceptionality comes precisely from its capacity to represent the myriad other indigenous regions in Mexico that have languished in relative obscurity, despite similar characteristics and historical trajectories. While the symbolic importance of Juchitán does have historic roots, they have not generally been properly excavated.

In this essay, I will deconstruct the contemporary historiography of Juchitán, focusing on the reliance of historians on the model of Juchitán as a "closed" community to explain *Juchiteco* exceptionalism. While those who have advanced this model have validated *Juchiteco* cultural identity, empowered local indigenous political activity, and ultimately, have put Juchitán in bold letters on the cultural map of Mexico, they have done so at the cost of misrepresenting the region's history, and re-inscribing Deep-Imaginary dichotomies that conceal as much about the sociology of Mexico's indigenous periphery as they reveal. Specifically, I examine two types of secondary histories: those produced by local intellectuals, especially those affiliated with the COCEI; and the histories produced by foreign social scientists, particularly Americans attracted to Juchitán in the 1980's by the COCEI's political successes. Ultimately, I argue that in order to understand Juchitán's durability as a symbol of Deep Mexico, we must re-evaluate its supposed deepness.

The unprecedented political success of the COCEI in Juchitán in the 1980's contributed greatly to the region's contemporary status as a symbol of Deep Mexico. In particular, by sparking a "renaissance" in Zapotec cultural and political production in Juchitán, the COCEI attracted tremendous interest from an international community of social scientists. The rise of a class of politically-active local intellectuals combined with the spike in outside social scientific interest has produced an abundant and rich, but problematic historiography of Juchitán. On the one hand, owing to the region's long history of organic, indigenous intellectualism, and an equally long tradition of identity politics, generations of *Juchitecos* have written ethnically-essentializing histories of Juchitán, stressing the region's exceptionalism, rooted its ability to safeguard its unique ethnic identity from outside encroachment (de la Cruz, *El General Charis y la pacificación*). As such, the rise to power of the COCEI is

but one more episode in a long history of successful *Juchiteco* resistance. On the other hand, social scientists drawn to the region by the exceptional successes of the COCEI have tended to reproduce the historical narrative of *Juchiteco* exceptionalism (Campbell and Binford; Campbell; Tutino). In searching for the social scientific bases of the COCEI's success in the history of Juchitán, contemporary scholars have found the roots of *Juchiteco* exceptionalism *everywhere*, resulting in a teleology in which the history of Juchitán, dating back to the pre-Colombian period, is represented as the inexorable process of identity formation, culminating in *coceista* victory. While the former is part of an explicitly political project, both interpretations are problematic in that they divorce Juchitán from national political events and processes, and ignore —or misrepresent— the history of class and ethnic distinction in Juchitán, instead reifying the town as a closed, parochial bastion of ethnic identity.

The COCEI emerged in 1973 as a movement that fused a radical political agenda with pride in its Zapotec identity. Using direct action based on ethnic mobilization, the COCEI gained a large support base through the 1970's, despite numerous attempts to repress the movement. In alliance with the Mexican Communist party, in 1980 the COCEI won municipal elections, marking Juchitán as Mexico's first urban center to be controlled by a leftist opposition group in the PRI era. Though the "people's government" of the COCEI lasted only until 1983, when military occupied Juchitán and repressed the movement, its impact was felt throughout Mexico, and even beyond.[2] From the Zapatistas in the heart of Mayan Chiapas to historians, anthropologists, and political scientists throughout the world, observers of the COCEI's resuscitation of indigenous culture, history, and politics were inspired by this "Zapotec Renaissance" —the hallmark of the COCEI's success— (Campbell).

Though the 1980's and 1990's have been characterized as a "renaissance" of Zapotec culture, the success of the COCEI may be attributed, in part, to a long history of cultural and production and self-representation in Juchitán, of which the COCEI is more a product than the catalyst.

2 The history of the COCEI is the subject of a number of monographs, the best of which is *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán, Mexico* (Rubin). See also *Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico* (Campbell); *Zapotec Struggles* (Campbell *et. al.*), which contains a number of historical and sociological analyses of the COCEI from a number of contributors; *Juchitán: limites de una experiencia democrática* (Bailón and Zermeno).

Throughout the 20th century, intellectuals from Juchitán produced five cultural journals, and scores of books (often printed or reprinted by one of two important *Juchiteco* publishing houses) unveiling for the world the history of their pueblo.[3] Both the journals and the books were generally bilingual (Zapotec and Spanish) and dealt with historical subjects through a wide range of mediums —from poetry and folklore to social histories and document collections—. Juchitán has produced an entire class of well-known writers, historians, and artists, who have taken it upon themselves to represent Juchitán to the outside world. The catalyst for and most prolific of these writers was Andrés Henestrosa, who set the tone for intellectual *Juchiteco* self-representation with the publication of *Los hombres que dispersó la danza* in 1929, and the organization of the cultural journal, *Neza*, in 1935. The latter was particularly important in that it brought together a wide range of *Juchiteco* students who sought to make the contours of their unique regional culture available to a Mexico City audience. The result was a bilingual monthly collection of commentary, history, anthropology, sociology, poetry, and prose that glorified the Isthmus, its inhabitants, and its culture for Mexico City readers (*Neza*, "Presentación").

Neza brought together in the 1930's a "rabidly sectarian, melancholy colony of émigré *Juchitecos*" in Mexico City (Covarrubias 161). The *Neza* generation —this group of students and intellectuals— constructed "*the Juchiteco*" as a political category and a cultural identity that was regionally-specific, but presumed membership in the abstract collectivities of class and ethnicity privileged by the postrevolutionary state. *Juchiteco* identity presumed a particular relationship with the soil —that of a rural cultivator— and ethnic affiliation (Zapotec) that resonated among the poor and indigenous majority of Juchitán. At the same time, by prescrib-

3 Juchiteco journals include *La Raza* (1924), *El Zapoteco* (1928), *Neza* (1935-1937), *Neza Cubi* (1968), *Guchachi' Reza* (1980-1998). A select bibliography of Juchiteco self-representation would include: *Los hombres que dispersó la danza* (A. Henestrosa); *La batalla de Juchitán: discurso pronunciado* (A. Henestrosa); *Juchitán: segundo canto* (López Chinas); *Vinni gulasa: cuentos de Juchitán* (López Chinas); *El concepto de la muerte entre los zapotecas* (López Chinas); *Mentiras y chistes: didxaza (zapoteco) espanol* (López Chinas); *El zapoteco y la literatura zapoteca del Istmo de Tehuantepec* (López Chinas); *Los zapotecas Binni Záa* (Matus); *Cuento de un juchiteco* (Matus); *Juchitán en el tiempo* (Matus); *El General Charis y la pacificación del México postrevolucionario* (de la Cruz); *Relatos sobre el General Charis* (de la Cruz); *Corridos del Istmo*; *La rebelión de Che Gorio Melendre* (de la Cruz); *Historia de Juchitán* (López Jiménez); *Juchitán: testimonios de un pasado mágico* (López Jiménez).

ing the socio-economic and ethnic characteristics of the *Juchiteco* as innate, *Juchiteco* identity actively marginalized those elements in Juchitán that could not claim similar class and ethnic affiliation; those who did not work the soil —the rich— or speak Zapotec. In so doing, more than a passive cultural reflection of the lived realities of social stratification, *Juchiteco* identity defined poverty and racial inequity as inherently unjust.

In constructing *Juchiteco* identity, the *Neza* generation reversed residual, neocolonial discourses of ethnic inferiority, and seized on the emergent indigenista discourse of ethnic redemption to articulate an "Indian" paradigm of modernity that did not presume the negation of indigenous identity as a prerequisite for integration into the Mexican political sphere.[4] As such, the *Neza* generation rejected the dominant nationalist-assimilationist tendency within *indigenismo* in favor of an emergent, pluralist voice. Though both *Neza* and the pluralist strain of *indigenismo* proved to be relatively short-lived, their impact was felt for generations (Dawson). Specifically, at the moment when the national political sphere expanded to absorb and incorporate the nation's poor and indigenous periphery, Juchitán had a class of intellectuals who gained access to the public sphere, empowering them to negotiate the terms of Juchitán's incorporation into the modern Mexican state. Moreover, this paradigm of indigenous identity, based on ethnic distinction and cultural preservation, resonated with future generations of artists and intellectuals, and provided the cultural repertoire for political solidarity and collective action in Juchitán, and the skeleton of an idealized model of indigenous Mexico.

Throughout the 20th century, local intellectuals represented Juchitán as "un pueblo singular" (Henestrosa de Webster) —sealed from national politics, and characterized by ethnic and class unity— despite the fact that "*the Juchiteco*", by definition, excluded a large portion of the town and region's population. By the age of "Zapotec Renaissance" in the 1980's, the history of Juchitán had become a mobilizing instrument for the COCEI in its resistance to the State (López Monjardin). As such, local histories and political discourse in Juchitán in the 1980's and 1990's

4 Some of the Neza articles critical to the production of "the Juchiteco" as a cultural identity include: "Juchitán y Tehuantepec" (López Vera); "Zapotequización" (Morales); "El Istmo de Tehuantepec" (Filio); "Apostillas" (Gurrión); "Caracteres raciales del zapoteca" (Vera); "De la tradición oral" (A. Henestrosa); "Che Gómez" (Melendez).

stressed Juchitán's historical recalcitrance and resistance to all forms of outside penetration, of which the COCEI was the culmination: "COCEI interpretations of Isthmus history emphasize the continuity of Zapotec resistance to Aztec, Spanish, and French invaders, gringo outsiders, and representatives of the Mexican State" (Binford and Campbell 3) Most prominent among *coceista* interpreters was Victor de la Cruz, who began his tome on the political career of Heliodoro Charis paraphrasing John Womack: "This is the story of a few indigenous pueblos from the south of the Isthmus of Tehuantepec that refused to change, despite colonial domination having begun in their country; and in order not to, from time to time, they rebelled" (de la Cruz, *El General Charis y la pacificación* 11). In his work, de la Cruz represents revolutionary Juchitán as a traditional closed corporate community, living in different historical time, and bound together by a shared ethnic identity. In so doing, he reifies "the indigenous pueblo", reinscribes an inside-outside dichotomy as the primary determinant of Juchitán's relationship with larger Mexican society, and dismisses non-Zapotec participation in the Revolution as inauthentic or ignorant at best, and at worst, in the service of colonization schemes directed from outside. Nonetheless, despite the explicitly political and teleological nature of this historical interpretation, it resonated among the social scientists who descended on Juchitán seeking to make sense of the exceptional successes of the COCEI.

Outside interest in the culture and history of Juchitán reached an apex in the 1980's and 1990's, as anthropologists, political scientists, and historians sought to unearth the cultural and historical roots of the COCEI's unique political successes. Historian John Tutino explicitly stated that his study of 19th-century Juchitán "seeks a historical understanding of the uniqueness of Juchitán" (41). So he proceeds from the acceptance of the *Juchiteco* exceptionalism projected by the COCEI. Not surprisingly, given such a mission statement, Tutino and a few anthropologists have found the historical origins of Juchitán's "blatant" uniqueness in every act of resistance. Howard Campbell, who has published most extensively on Juchitán, contends "that the frequent political and military conflicts first between Isthmus Zapotecs and other Mesoamerican ethnic groups, and later between Zapotecs and Spaniards, instilled in the Zapotecs a strong sense of ethnic distinctiveness and a hostility towards non-Zapo-

tecs" (3). Tutino echoes Campbell's assertion that Zapotec (or *Juchiteco*) distinctiveness stems from its unique ethnic identity, forged in conflict with encroaching outsiders. Tutino asserts that this unique identity was in place by the mid-19th century, when Juchitán "emerged as a center of adamant resistance to State power, the role it maintains to this day" (42). More specifically, Tutino states that:

> "[...] the culture of Zapotec resistance to State power and other encroaching outsiders was fully established and rooted at Juchitán in the 1840's. There was already in place a local elite that remained proudly Zapotec, demanded local autonomy, and looked to profit from local commerce. Some among these *Juchiteco* notables were tempted to collaborate with powerful outsiders. But when outside powerholders became too intrusive and threatened the preeminence of the *Juchiteco* elite, Zapotec notables repeatedly turned to building support among the Isthmus peasantry" (58-59).

However, it is not at all clear upon what evidence Tutino bases these claims, other than "the notables' ability to mobilize mass peasant support [which itself is not proven]" (Tutino 59).[5] Tutino's argument for the emergence of a distinct Zapotec identity by the mid-19th century appears to be an unsupported assertion, yet it is the cornerstone of much social scientific analysis.

Howard Campbell's historical analysis of Juchitán hinges on the assertion of Juchitán's historically peripheral status, in juxtaposition with centralized Tehuantepec. Juchitán was founded as a tributary village to Tehuantepec under Zapotec rule, and with the arrival of the Spanish, Juchitán became the indigenous *sujeto* to the hispanized *cabecera* of Tehuantepec. Juchitán's peripheral status during the colonial period circumvented the emergence of internal social distinction. Given this, and following Tutino's timeline, Campbell then characterizes post-Independence rebellion in Juchitán as a parochial defense of Juchitán's presumably unified socioeconomic and ethnic interests. Importantly, Campbell

5 Tutino makes some tenuous claims about rebel leader, Gregorio Meléndez ("a prosperous Juchiteco"), maintaining "his base in Zapotec culture and the peasant society of Juchitán" (56). It is not clear on what Tutino bases this assumption, other than the "mass peasant support" Meléndez enjoyed, which is also unsubstantiated.

characterizes Juchitán's participation in the Mexican Revolution in the same terms —as a defense of unified community interests— despite his admission that intense social stratification emerged in Juchitán in the years preceding the Revolution (Campbell) In fact, Campbell and Leigh Binford argue that prior to post-World War II development projects, "Juchitán was a medium-sized town that epitomized in many respects Wolf's closed-corporate community. Political conflicts primarily pitted *Juchitecos* against non-Zapotec outsiders (Aztec, Spanish, French, Huave, Mixe, etc.) or residents of nearby communities" (16). As a result, by ignoring pre-revolutionary social stratification in Juchitán, Binford and Campbell can put forth an argument about the "newness" of the COCEI as a social movement. Specifically, they argue that what distinguished the COCEI from its predecessors from the "glory days" of "formerly ethnically unified Juchitán" was precisely that the COCEI was "an organization that aggressively confronted Zapotec peasants against Zapotec elites" (16).

Taken as a whole, this argument historically collapses ethnic identity and socioeconomic class in Juchitán, and represents the region's long history of resistance as a defense of (unified) *Juchiteco* identity and socioeconomic interest against outside encroachment. In this view, as in the pages of *Neza*, *Juchitecos* are implicitly Zapotecs and peasants —a condition dictated by Juchitán's historical development as a periphery—. As a result, in this interpretation, Juchitán's long history of rebellion, including its participation in the Mexican Revolution, is seen as inherently parochial, divorcing it from broader historical patterns of resistance, and conforming to an inside-outside dichotomy that reinscribes the Deep-Imaginary metaphor that collapses parochial and ethnic resistance. If ethnic and socioeconomic identity and interest were sealed —or "closed" — by Juchitán's historically peripheral status, parochial resistance is necessarily a form of ethnic resistance, according to this interpretation. Moreover, if we accept the premise that Juchitán's position on the ethnic and socioeconomic axes of distinction was in place by the mid-19th century, the next 150 years become a long, contentious process of identity formation, which then accounts for the unique successes of the COCEI. However, I argue that this historical narrative ignores a long history in Juchitán of social and cultural stratification that provided the real engine for the development of the region's uniquely versatile cultural identity. Ironi-

cally, the intellectual or political expedience of projecting a unified voice onto centuries of history has blinded investigators to the very source of Juchitán's unique political successes: a history of internal distinction, political competition, and the production of dynamic forms of cultural mediation. Juchitán was constructed as a symbol of "Deep Mexico" during Mexico's revolutionary period (1910-1940) by the *Neza* generation —a class of local, indigenous intellectuals whose cultural status and privileged access to the public sphere betrayed the fact that Juchitán was not, in fact, a "Deep" Mexican town—. Economic development in the period preceding the Revolution generated internal distinction and social stratification in Juchitán, which made possible new forms of legitimate cultural mediation that did not exist in less developed, undifferentiated regions (truly "deep" or "silent" Mexico). Over the course of the 20th century, Juchitán's presence in the public sphere came to speak for silent Mexico.

In Juchitán the authority to represent the reified community was achieved not by consensus, but through competition between distinct types of local intermediaries: cultural mediators, whose authority stemmed from prestige within the community, and power brokers, who derived their authority from their influence in political administration or the control of economic resources —social power versus party and class power, in Weberian terms— (Weber, 180-195). Both types of intermediaries had legitimate claims to authority within the community: local power brokers derived prestige from engaging in broader national and regional debates, while cultural mediators —who functioned as "organic intellectuals"— won prestige by articulating community interests, values, demands, and histories in the public sphere, and identifying themselves in solidarity with those members of the community shut off from class and political power —and thus unauthorized to speak in the public sphere— (Gramsci 1138). While those power brokers more engaged in broader debates were "prestigious" members of the community, the sources of their prestige and authority were located outside the community, in regional or national economic or political networks of power. Thus power brokers functioned primarily as local agents of surveillance and discipline for larger power blocs.[6] This competition in Juchitán

6 The distinction between intellectuals and other types of local power brokers is most thoroughly described by Claudio Lomnitz in his essay "Provincial Intellectuals and the Sociology of So-

points to the importance of social stratification and local systems of internal distinction, rather than socioeconomic and ethnic unity, in the production of dynamic forms of cultural mediation.

In communities whose lack of resources precluded internal distinction, the cultural values of the community were accessible to all, and no member was allowed access to the mediated national public sphere. Their access to regional and national public spheres denied, these culturally homogenous communities either remained muted —comprising what Claudio Lomnitz aptly calls "Silent Mexico"—, or they fell victim to representation by individuals whose agendas were wholly detached from the cultural values of the community and any sense of public sentiment. The lack of internal distinction thus left the community vulnerable to stereotypes, with no public voice with which to defend itself (Lomnitz, "Provincial Intellectuals" 271-273). This condition, more typical of "Deep Mexico", did not characterize Juchitán.

The contingencies of Juchitán's geography and historical development resulted in particular forms of cultural mediation. Located in the southeastern corner of Oaxaca, occupying only marginally productive lands, and inhabited by a predominantly indigenous population, the region of Juchitán emerged in the 19th century as economically, politically, and culturally peripheral. However, owing to post-colonial development schemes, particularly during the Porfiriato (1876-1910), Juchitán became integrated into the nation's economic and political system as one of Mexico's critical transportation hubs, and as the seat of regional government (Chassen and Martínez; Esparza; Sánchez Silva; Zeitlin). Despite the district's limited economic and political integration as a regional center —a "center" on the "periphery"—, the region remained a cultural periphery in the Mexican political imagination, inhabited by dangerous and backward Indians —a reputation earned through violent and seemingly perpetual local rebellions, and combat against the French—. Thus, while Juchitán occupied a liminal position in terms of economic production and political domination, it continued to be precisely peripheral in terms of cultural distinction. This dissonant condition hints at a pecu-

---

Called Deep Mexico" (265-266). Florenica Mallon makes a similar distinction between "counterhegemonic heroes" and "enforcers" in her book *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (286, 317).

liar development of mediating forces, with economic and political brokers preceding the emergence of cultural, or status mediators. Prior to the Revolution, State patronage favored the representation of economic and political power brokers over cultural mediators, whose access to the public sphere was largely proscribed during the Porfiriato. The Revolution destabilized the State's patronage while introducing new discourses of citizenship and democracy, allowing cultural mediators to breach the public sphere, and articulate community values and demands to a national public, in competition with ensconced power brokers. As such, not only did Juchitán's participation in the Revolution *not* conform to an inside-outside dichotomy, but was actually experienced and articulated as a *primarily* internal conflict between competing mediating factions. By the end of the Revolution's violent decade, the state's new, revolutionary idiom of representation —*indigenismo*— favored cultural mediators over other power brokers (though the two were not mutually-exclusive), paving the way for the public intellectuals of the *Neza* Generation, who actively constructed Juchitán as a symbol of Indian Mexico. Ultimately, Juchitán came to represent "Deep Mexico" precisely because it was not so deep.

For future generations, Juchitán, as constructed by *Juchitecos*, became a versatile site for the imagination of the national self. As a symbol of Indian Mexico, Juchitán could be elevated as a model indigenous town that, despite its failure to assimilate to the nation's dominant cultural narrative, demonstrated the one-party State's tendency toward political and economic incorporation, and embodied the successful redemption of the Indian. At the same time, the *Juchiteco* identity empowered indigenous activists to challenge the foundational narratives of the revolutionary State: the myth of the mestizo, and the failure of revolutionary *indigenismo* to successfully redeem the Indian. Finally, as revolutionary nationalism declined in the 1980's, Juchitán became a symbol of a more inclusive, pluralist formulation of the nation. This versatility has deeply impacted Juchitán's endurance as a component in the Mexico political imagination.

Works Cited

Bailón, Moisés J. and Sergio Zermeño, eds.
Juchitán: limites de una experiencia democrática. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1987. Print.

Bennholdt-Thomsen, Veronika.
Juchitán: Stadt der Frauen. Reinbek: Rowohlt, 1994. Print.

Binford, Leigh, and Howard Campbell.
"Introduction". *Zapotec Struggles: Histories, Politics, and Representations from Juchitán, Oaxaca*. ed. Howard Campbell, Leigh Binford, Miguel Bartolomé and Alicia Barabas. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1993. Print.

Brasseur, Charles.
Viaje por el Istmo de Tehuantepec 1859-1860. Mexico City: SEP, 1981. 150. Print.

Campbell, Howard.
Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994. Print.

Campbell, Howard, Leigh Binford, Miguel Bartolomé, Alicia Barabas, eds.
Zapotec Struggles: Histories, Politics, and Representations from Juchitán, Oaxaca. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993. Print.

Chassen, Francie, and Héctor Martínez.
"El desarrollo económico de Oaxaca a finales del Porfiriato". *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, 1877-1930*. Vol. 4. ed. María de los Angeles Romero Frizzi. México: INAH, 1990. Print.

Covarrubias, Miguel.
Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec. New York: Alfred A. Knopf, 1946. Print.

de la Cruz, Víctor.
El General Charis y la pacificación del México postrevolucionario. México: Casa Chata, 1993. Print.
Relatos sobre el General Charis. México: Ediciones Toledo / Dirección General de Culturas Populares / Consejo Nacional

Corridos del Istmo. Juchitán, Oax.: Ediciones del Patronato de la Casa de la Cultura del Istmo, 1980.
La rebelión de Che Gorio Melendre. Juchitán, Oax : Ayuntamiento Popular, 1983.
Dawson, Alexander S.
Indian and Nation in Revolutionary Mexico. Tucson: University of Arizona Press, 2004. Print.
Esparza, Manuel.
"Las tierras de los hijos de los pueblos: El distrito de Juchitán en el siglo XIX". *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, Siglo XIX.* Vol. 3. ed. María de los Ángeles Romero Frizzi. México: INAH, 1990. Print.
Everts-Boehm, Dana.
Women are Flowers: The Exploration of a Dominant Metaphor in Isthmus Zapotec Expressive Culture. Dissertation: Indiana University, 2000. Print.
Filio, Carlos.
"El Istmo de Tehuantepec". *Neza* 1:6 (November 1935). Print.
Gramsci, Antonio.
"The Formation of the Intellectuals". *Norton Anthology of Theory and Criticism.* ed. Vincent Leitch. New York: Norton, 2001. 1135-1143. Print.
Gosling, Maureen y Ellen Osborne (dirs.)
Blossoms of fire. 2001, 75 min. Documentary. DVD.
Gurrión, Heliodoro.
"Apostillas". *Neza* 1:7 (December 1935). Print.
Henestrosa, Andrés.
"De la tradición oral". *Neza* 1:9 (February 1936). Print.
Los hombres que dispersó la danza. 1929. México: Miguel Angel Porrúa, 1987. Print.
La batalla de Juchitán: discurso pronunciado. México: Bibliófilos Oaxaqueños, 1966. Print.
Henestrosa de Webster, Cibeles.
Juchitán: un pueblo singular. México: Alcravan, 1985. Print.
Henríquez, Patricio (dir.)
Juchitán, Queer Paradise. 2002, 65 min. Documentary. DVD.

Iturbide, Graciela, Elena Poniatowska and Pablo Ortíz Monasterio.
Juchitán de las mujeres. México: Ediciones Toledo, 1989. Print.
Juárez, Benito.
"The Juchitecos as Seen by Benito Juárez: Excerpts from a Speech, July 2, 1850". *Zapotec Struggles: Histories, Politics, and Representations from Juchitán, Oaxaca*. ed. Howard Campbell, Leigh Binford, Miguel Bartolomé and Alicia Barabas. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1993. Print.
Lomnitz, Claudio.
Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space. Berkeley: University of California Press, 1992. Print.
"Provincial Intellectuals and the Sociology of So-Called Deep Mexico". *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. Print.
López Chinas, Gabriel.
Juchitán: segundo canto. México: López Chinas, 1971. Print.
Vinni gulasa: cuentos de Juchitán. México: Ediciones Neza, 1940. Print.
El concepto de la muerte entre los zapotecas. México, 1969. Print.
Mentiras y chistes: didxaza (zapoteco) español. México: Ediciones Pájaro Cascabel, 1967. Print.
El zapoteco y la literatura zapoteca del Istmo de Tehuantepec. México: G. López Chinas, 1982. Print.
López Jiménez, Gonzalo.
Historia de Juchitán. Oaxaca: Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca, 2000. Print.
Juchitán: testimonios de un pasado mágico. Oaxaca: CONACULTA, 2005. Print.
López Monjardin, Adriana.
"Juchitán: Histories of Discord". *Zapotec Struggles: Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca.* ed. Howard Campbell, Leigh Binford, Miguel Bartolomé and Alicia Barabas. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1993. Print.
López Vera, Tomás.
"Juchitán y Tehuantepec". *Neza* 1:1 (June 1935). Print.

Mallón, Florencia.
Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru. Berkeley: University of California Press, 1995. 286, 317. Print.
Martínez López, Felipe.
El Crepúsculo del poder: Juchitán, Oax., 1980-1982. Oaxaca: UABJO, Instituto de Investigaciones Sociológicas, 1985. Print
Matus, Macario.
Los zapotecas Binni Záa. México: Dirección General de Culturas Populares, 1998. Print.
Cuento de un juchiteco. Juchitán: *Ayuntamiento* de Juchitán, 1991. Print.
Juchitán en el tiempo. Oaxaca: Casa de la Cultura Oaxaqueña, 1988. Print.
Meléndez, José T.
"Che Gómez". *Neza* 2:12 (May 1936). Print.
Miano Borruso, Marinella.
Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec. México: Plaza y Valdés, 2002. Print.
Morales Henestrosa, Bernabé.
"Zapotequización". *Neza* 1:2 (July 1935). Print.
Osborne, Ellen y Maureen Gosling (dirs.)
A Skirt Full of Butterflies. 1993, 15 min. Documentary. DVD.
Poniatowska, Elena.
"Juchitán, A Town of Women". *Zapotec Struggles: Histories, Politics, and Representations from Juchitán, Oaxaca.* ed. Howard Campbell, Leigh Binford, Miguel Bartolomé and Alicia Barabas. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1993. Print.
Ristow, Colby.
From Repression to Incorporation in Revolutionary Mexico: Identity Politics, Cultural Mediation, and Popular Revolution in Juchitán, Oaxaca, 1910-1920. Dissertation: University of Chicago, 2008. Print.
Rubin, Jeffrey.
Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán, Mexico. Durham: Duke University Press, 1997. Print.

Sánchez Silva, Carlos.
"Estructura de las propriedades agrarias de Oaxaca a fines del Porfiriato" *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, 1877-1930*. Vol. 4. ed. María de los Angeles Romero Frizzi. México: INAH, 1990. Print.

Tutino, John.
"Ethnic Resistance: Juchitán in Mexican History". *Zapotec Struggles: Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca*. ed. Howard Campbell, Leigh Binford, Miguel Bartolomé and Alicia Barabas. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1993. Print.

Vasconcelos, José.
Ulises Criollo. México: Sudamericana, Edición crítica, 2000. Print.

Vera, Lucía G.
"Caracteres raciales del zapoteca". *Neza* 1:8 (January 1936). Print.

Von Tempsky, G. F. Mitla.
A Narrative of Incidents and Personal Adventures on a Journey in Mexico, Guatemala and Salvador. London: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1858. Print.

Weber, Max.
From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Routledge, 1998. Print.

Zeitlin, Judith Francis.
"Colonialism and the Political Transformation of Isthmus Zapotec Society".- *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*. ed. Ronald Spores and Ross Hassig. Nashville: Vanderbilt University Press, 1984. Print.

La utopía sin utopía: "heterotopías de resistencia" en los *Caracoles* zapatistas

Rodrigo Mier

> "hay una característica esencial en el zapatismo [...]: la renuncia a hegemonizar y homogeneizar la sociedad. Nosotros no pretendemos un México zapatista, ni un mundo zapatista. No pretendemos que todos se hagan indígenas. Nosotros queremos un lugar, aquí, el nuestro, que nos dejen en paz, que no nos mande nadie. Eso es la libertad: que nosotros decidamos lo que queremos hacer".
> Discurso del Subcomandante Marcos en el aniversario de la fundación de los Caracoles (Caracol de La Garrucha, 2 de agosto de 2008).

Introducción

En los últimos años, la progresiva pérdida de visibilidad del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) parecería darles la razón a todos aquellos críticos que, desde su emergencia en 1994, auguraron que el movimiento zapatista estaba condenado a desaparecer. Así, por ejemplo, poco después de su irrupción en la escena pública, Octavio Paz afirmaba que el zapatismo era "irreal", un movimiento "sin porvenir y condenado al fracaso"; años más tarde, en la revista *Letras Libres*, Pedro Juan Viqueira escribía que las ideas que movían al zapatismo obedecían más "a un catálogo de ficciones que a la realidad cruda" (1999). En *La guerra y las pa-*

labras, por su parte, Jorge Volpi concluía que la novela escrita por el EZLN estaba ya terminada y debía cerrarse de una vez por todas, dándole a su dirigente "la digna sepultura que se merece" (406); más recientemente, el mismo Viqueira, también en *Letras Libres*, arremetía nuevamente contra el neozapatismo diciendo que había logrado promover entre la izquierda europea "las utopías y la ilusión de que en un rincón olvidado del mundo [...] se estaba construyendo la Arcadia revolucionaria del siglo XXI". Ahora, sin embargo, esa izquierda debía enfrentar "el saldo oscuro" de su legado ante el hecho innegable de que había dejado de ser una "opción real de justicia" (2004).

En este momento, no me interesa hacerle frente a ninguno de estos enunciados ni a quienes en su momento los pronunciaron. Como mostraré abajo, me parece ver actuar en todos ellos la fuerza de un mismo discurso que, por ahora, podríamos calificar como "neoconservador". Tampoco, sin embargo, me interesa unirme sin reservas al coro de los apologistas del zapatismo. Dado que mi objetivo es otro, quizás bastaría con decir que, desde el surgimiento del EZLN, el movimiento zapatista ha cumplido una misma —aunque invertida— función entre sus simpatizantes más entusiastas y sus opositores más encarnizados. Por un lado, el zapatismo le ha permitido a muchos, dentro y fuera de la academia, constatar una serie de principios (éticos, políticos y sociales) sobre lo que *debe ser* la política; por el otro lado, el mismo movimiento le ha permitido mostrar a sus oponentes lo que la política *no debe ser*. Resumiendo un tanto groseramente estas dos posiciones —o estas dos caras de Jano—, podríamos decir que la revolución del EZLN ha representado para sus incondicionales seguidores una utopía o la promesa de una y, para sus detractores, todo lo contrario, una utopía torcida o el camino seguro a la distopía.

Sin necesidad de acomodarse en el limitado espacio de quienes estarían a favor o en contra del zapatismo, considero, no obstante, que hablar o escribir hoy sobre el movimiento zapatista implica, entre otras cosas, ocupar un espacio discursivo que, con los años, se ha ido desactivando y apagando. Hoy ya no es posible hablar del masivo apoyo de una sociedad civil simpatizante con el movimiento, del interés de un nutrido grupo de intelectuales de izquierda en América y Europa, del entusiasmo de colectivos y redes de solidaridad nacional e internacional, de la presencia constante del EZLN en diarios y revistas, de la inmensa y, en ocasiones,

irresistible producción escritural del Subcomandante Marcos (comunicados, cuentos, cartas, libros, traducciones) o de las diversas acciones emprendidas por el movimiento dentro y fuera del territorio rebelde. Si durante casi 10 años los temas de la resistencia y de la democracia, de la política y del poder, del Estado y sus límites, de la dignidad de los excluidos, del multiculturalismo y la diferencia, del neoliberalismo y sus devastadores efectos sobre enormes sectores de la población mundial, de la militancia izquierdista, de los movimientos revolucionarios del siglo XXI y de las nuevas formas de solidaridad virtual definieron el espacio discursivo —y social— del zapatismo, hoy esos conceptos y esos objetos, aunque aún presentes en la lucha zapatista, se han fragmentado y desplazado a otros movimientos sociales.

En nuestros días, el sentir de muchos y muchas es contundente: el zapatismo "ha pasado de moda". Más que adherirse a la banalidad de un juicio de esta naturaleza u olvidar los temas que durante casi una década agitaron el discurso zapatista, este trabajo busca ser un ejercicio crítico sobre el presente del movimiento; esto es, sobre un tiempo que, en cierto sentido, también es el nuestro. Y en este presente, me parece, la actual pérdida de visibilidad del movimiento nos obliga a replantearnos una serie de cuestionamientos en torno a las formas de ser y aparecer de lo político. Como intentaré mostrar, la pregunta sobre las distintas maneras de *ser* y *aparecer* de lo político apunta claramente hacia los espacios de la política y las políticas del espacio o, por ponerlo de otra manera, hacia los espacios de la democracia y la democracia de los espacios.

En la historia del movimiento zapatista, estas reflexiones sobre el espacio estarían orientadas por dos formas radicalmente distintas de emplazar la democracia y la lucha social: los *Aguascalientes* y los *Caracoles*, de los cuales hablaré abajo. Pero antes de decir algo sobre estos espacios, me parece importante volver sobre un segmento del discurso zapatista, ya que este se encuentra inscrito en —y proscrito de— las recientes celebraciones realizadas en torno a los doscientos años de revoluciones en México.

En 2010, los festejos y saldos pendientes del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana arrojaron en algunos la vana esperanza de ver reaparecer al EZLN como sorpresivamente se le vio emerger de la Selva Lacandona el primero de enero de 1994. Después de todo, si los zapatistas habían invocado en diversas ocasiones a las

distintas revoluciones del pasado de la nación, ¿por qué no podrían hacerlo ahora nuevamente? ¿Y qué mejor que en 2010, un año en que las cuentas de la historia de México "cuadraban" en una serie regular de centenarios revolucionarios: la Independencia (1810), la Revolución Mexicana (1910) y, ahora, la Revolución Zapatista (2010)? Esto, claramente, no sucedió; el presente del movimiento zapatista —es decir, su tiempo— es otro.

En años anteriores, sin embargo, las cosas fueron distintas. Volviendo un poco atrás en el tiempo, por ejemplo, en la "Primera Declaración de la Selva Lacandona", publicada el mismo día en que apareció el EZLN, el movimiento hacía un apretado recuento de este pasado de lucha y se ligaba a una historia de más de quinientos años de resistencia en México:

> Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros [...] (EZLN *1*, 33).

Identificado con esta contra-historia, el zapatismo se ha visto, en cierto sentido, dislocado de la Independencia y de la Revolución Mexicana; sin embargo, en otro sentido, el movimiento se ha articulado a estos acontecimientos invocando sus nombres, fechas, consignas y lenguajes. Al *conjurar* ese pasado, el movimiento zapatista no solo llamó en su auxilio a sus espíritus; también buscó ahuyentarlos para movilizar su propio proyecto político. Más que hacer un listado de esos "espíritus" invocados por el EZLN, entre los cuales habría que destacar al fantasma de Emiliano Zapata, quisiera resaltar un importante suceso en la vida del EZLN, ya que me permitirá mostrar el juego con el que el zapatismo ha *conjurado* ese pasado en sus propias creaciones espaciales para, simultáneamente, reescribirlo y borrarlo.

En agosto de 1994, en clara alusión a la Soberana Convención Revolucionaria (SCR) que, en 1914 se realizó en el estado de Aguascalientes, los zapatistas volvieron al *lugar* en que esta se había llevado a cabo. No solo

denominaron *Aguascalientes* al nuevo emplazamiento en que se reuniría, en territorio rebelde, una "fuerza superior a cualquier poder político o militar" (Segunda Declaración de la Selva Lacandona), es decir, la sociedad civil mexicana, sino que también retomaría la historia de su fracaso; esto es, las condiciones que ochenta años antes no habían permitido a villistas, zapatistas y carrancistas continuar la lucha revolucionaria por medios políticos. Así, en 1994, el EZLN organizó la Convención Nacional Democrática (CND) en territorio zapatista. En esta, el movimiento no solo se unió afectiva y políticamente al espíritu de la SCR de 1914 como una "obra conjunta de la idea con la espada" (Segunda Declaración de la Selva Lacandona), sino que además buscó, entre otras cosas, recuperar el sentido original de la patria. Con esto, el zapatismo fundó el primer *Aguascalientes* para alojar durante unos días a la CND y a sus cerca de 5 mil participantes. Pocos meses después, sin embargo, este emplazamiento zapatista fue tomado por el Ejército Mexicano y destruido.

Un año y medio más tarde, los zapatistas no solo respondieron a esta reapropiación militar del territorio nacional fundando cinco nuevos *Aguascalientes* en el sureste de Chiapas, sino que los redefinieron como los espacios de un encuentro multicultural que rebasaba las fronteras nacionales. Dentro y fuera de los límites de la República Mexicana, estos lugares permitieron reunir las condiciones necesarias para defender el espacio dominado por el movimiento rebelde y resistir los embates de las fuerzas armadas del Estado Mexicano. Fue en y desde estos emplazamientos que el zapatismo logró esa enorme visibilidad internacional, hoy ausente. No obstante, en 2003, de manera sorpresiva, los mismos zapatistas "dieron muerte" a estos *Aguascalientes*. En su lugar fundaron nuevos emplazamientos que ellos mismos denominaron *Caracoles*.

Decir hoy algo sobre el movimiento zapatista implica decir algo sobre este cambio, ya que implicó un rompimiento en distintos ámbitos. En el plano de lo histórico, por ejemplo, los *Caracoles* exorcizaron una parte de ese pasado revolucionario que los zapatistas habían conjurado muy al principio de su lucha, cuando organizaron la Convención Nacional Democrática. En el plano narrativo, por su parte, los nuevos emplazamientos hundieron sus raíces en una contra-historia muy anterior a la historia del Estado moderno (esto es, en una historia anterior a la Independencia y a la Revolución) y buscaron crear una narrativa en espiral; esto es, una

historia en la que el presente, el pasado y el futuro no fueran consecutivos, sino fenómenos sincrónicos en constante movimiento. En el plano retórico, estos espacios dejaron atrás la vieja metáfora de la nave de estado,[1] recurrente en el discurso movilizado en las dos generaciones de *Aguascalientes*, e introdujeron en el vocabulario político del zapatismo la compleja figura del caracol. Este cambio, a su vez, implicó una importante reorganización del espacio discursivo del zapatismo, ya que, por mencionar solo un atributo del caracol, la tajante separación que organiza un adentro (amigo) de un afuera (enemigo) quedó borrada por un objeto cuya naturaleza espiral no permitía determinar esta división: "Ahí estaba", escribe el Subcomandante Marcos, "el caracol maya. La espiral sin inicio ni final. ¿Dónde empieza y dónde termina un caracol? ¿En su extremo interno o en el externo? ¿Un caracol entra o sale?" (EZLN *3*, 398).[2] En otras palabras, la figura del caracol diluía la tajante división entre la interioridad y la exterioridad del espacio político. En 2003, a decir de los propios zapatistas, "los 'Caracoles' serán como puertas para entrarse a

1 Esta es, por ejemplo, la descripción que, poco antes de su inauguración en agosto de 1994, encontramos del primer *Aguascalientes*:

En el navío […] hay un revuelo de hombres y mujeres en cubierta […] Los más desesperados reniegan del capitán y los marinos se arrojan por la borda hacia el mar del desánimo, de la desesperanza. Otros pelean entre ellos, buscan entre sí a quien achacarle los contratiempos de este navegar […] Ven un naufragio en lo que apenas fue un zarandeo de olas amigas del viento de arriba, el que manda y domina […] Hay pasajeros a bordo que hubieran ansiado una llegada pronta a puerto, ver cumplido el viaje, colmadas las esperanzas. Ahora se bajan, se bajan del barco y de las ganas de luchar. Pero este navío sigue, sigue su larga travesía del dolor a la esperanza. Abajo, en el sótano de este gran navío, los mejores remadores continúan remando. A través de la máscara que cubre sus rostros uno puede adivinar que sonríen; ellos saben que su dolor tiene ahora un destino compartido. No se dan cuenta del desánimo que reina en cubierta; ellos saben que el viaje acaba de comenzar y que ningún barco que se respete llega a puerto a salvo inmediatamente después de haber zarpado. Estos son marineros de muchos mares; su piel y su corazón ha sido curtido por las tormentas más fieras. Ellos saben que el amanecer de la noche llega ya. El motor de este barco sigue siendo indígena (EZLN, *2* 72).

En 1996, cuando los zapatistas multiplican de uno a cinco el número de *Aguascalientes* tras la destrucción del primero, encontramos lo siguiente:

Destruido un barco en el que nos encontramos [le escribe Marcos a la sociedad civil], no nos dimos al lamento… A construir otro barco, nos dedicamos a construir otro más, a construir muchos más...

A pocas millas del lugar donde se hundió el *Aguascalientes*, los indígenas tojolabales terminan ya de rehacer La Realidad… En otros municipios del norte, centro y costa de Chiapas se empiezan a levantar los mástiles. En el norte de México, en Tijuana, navega ya otra nave de esta desconcertante flota. En el Distrito Federal se prepara también el primer barco de la esperanza (EZLN, *3* 64).

2 Esta observación de Marcos no emerge desde los Caracoles, sino desde la segunda generación de *Aguascalientes*. Si uno rastrea con cuidado la aparición de este objeto discursivo (el caracol), puede notar su progresiva transformación desde un juego literario (borgesiano), en "El caracol de fin y del principio", publicado en octubre de 1996 (EZLN, *3* 396-99), hasta una forma de pensar la política y sus espacios, en la "Treceava estela" (sexta parte), publicada en julio de 2003".

las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está [...]" (Subcomandante, "Chiapas").

En resumen, la figura del caracol disolvió las fronteras y transformó en una imagen borrosa las divisiones que, como ocurre en el espacio metafórico de la nave de estado —o de su adversario, el "barco pirata" zapatista—, se producen constantemente en la política. Entre salir y entrar, entre la salida y la entrada se extendía ahora una zona gris e incierta en la que podían transitar sujetos y objetos que, en los espacios anteriores, se encontraban de un lado o del otro. En este sentido, la fundación de los *Caracoles* como emplazamientos concretos para hacer y pensar la política, me parece, constituyen un acontecimiento tan singular como la aparición del EZLN en 1994. Estos lugares tienen, en su propia definición, un "mecanismo de seguridad" que no permite convertirlos en espacios cerrados, como sucede, por ejemplo, con el panóptico, esa figura privilegiada de la disciplina que ha acompañado la organización del espacio político, social, militar, laboral y escolar desde el siglo XIX.

Si, por ejemplo, recordamos cómo, en *Vigilar y castigar,* Foucault habla del panoptismo como de un "mecanismo disciplinario" y de una "técnica anti-nomádica" que fija, regula, hace visible, detiene y garantiza la transformación de los individuos en sujetos dóciles (217-221), podemos constatar cómo los *Caracoles*, por el contrario, permiten pensar en un espacio contra-panóptico. Estos espacios pueden, entonces, ser pensados como adversarios de ese modelo disciplinar. Así, es posible imaginar un *Caracol* como una máquina de guerra que disuelve, desregula, hace invisible, avanza y, hasta cierto punto, despliega los mecanismos que impedirían la transformación de un individuo en un sujeto del Estado.

Estas reflexiones en torno a los *Caracoles* pueden ligarse, primero, a la idea foucaultiana de que "la visibilidad es una trampa" (*Vigilar* 204). A partir de 2003, la pérdida de visibilidad del movimiento zapatista representaría, en cierto sentido, una respuesta a ese axioma de la disciplina y el control que se ejerce a través del ojo y la mirada, y que, en el contexto del presente trabajo, podríamos identificar con la visibilidad de la lucha social. Por otro lado, la disolución del *adentro* y del *afuera* introducida por los *Caracoles* sería la misma que impediría que el movimiento zapatista

se convirtiera, él mismo, en una *utopía cerrada* o *centrada*; esto es, en una comunidad cuyos límites ideológicos y delimitación territorial introducirían nuevamente, desde un centro regulador, la vieja oposición binaria de un *nosotros* y un *ellos*.[3] Es por esto que, como veremos más abajo, resulta necesario, primero, reapropiarnos de una palabra como *utopía*; segundo, borrar el término y, por último, reescribir sobre este, a manera de palimpsesto, uno distinto. El término que se propone para hablar de una *utopía sin utopía* —esto es, de una utopía descentrada— es el de "heterotopías de resistencia".

Escribir la utopía

En la primera de dos conferencias dictadas en Argentina en 2004, Alain Badiou argumenta que en nuestros tiempos no nos está permitido hablar de utopía: el discurso hegemónico actual, dice, está definido por una suerte de lugar común que afirma que las utopías (o políticas emancipatorias) son impensables o, peor aún, criminales. Sin embargo, el mismo Badiou le otorga a la noción de utopía el sentido positivo que le niegan los discursos económico y democrático dominantes: "[...] la ley del capital y del mercado dice que lo posible político es imposible. Lo único que existe es el mercado y el voto. El resto no es más que utopía. Y la utopía es criminal. Eso es lo que nos están ensañando actualmente". No obstante, continúa Badiou, "la palabra utopía es una palabra importante. Se dice que la política de emancipación es una política utópica, que el comunismo es una utopía, que la igualdad es una utopía" (19-20). La importancia de este término, así como la razón que podría explicar su naturaleza criminal, no radica tanto en la idea utópica de una sociedad perfecta, sino en el potencial creativo e incondicional de la política; esto es, en su capacidad para perturbar el estado de una situación que se nos presenta como "real".

Pero la importancia de la palabra *utopía* y su actual naturaleza criminal parecerían también radicar en otro lugar. Uniendo lo dicho por Badiou con lo escrito recientemente por el teórico del testimonio John

3 Los experimentos de comunidades que han buscado organizar su vida como una utopía efectivamente realizada son innumerables y su historia es quizás tan vieja como la del hombre. Me limito aquí a remitir al lector a la reciente publicación del libro *El hilo rojo*, editado por Marisa González de Olega y Ernesto Bohoslavsky, en donde se reúne una serie de experimentos utópicos realizados en América Latina a partir del siglo XIX.

Beverley, la naturaleza criminal de la utopía radicaría también en la no aceptación de aquellas narrativas del fracaso que, provenientes de la izquierda, han buscado —conciente o inconcientemente— cancelar la posibilidad misma de la política.[4] Y lo han hecho, dice Beverley, fundando esta verdad en la experiencia testimonial que tienen del fracaso de su propia militancia en la izquierda, así como en la autoridad que les confiere el discurso académico.

Me parece que para poder pensar hoy el zapatismo —o la política—, esta "prohibición", la prohibición de la utopía, debe ser duramente criticada. Si no lo hacemos, entonces, como dice el propio Badiou, estamos condenados a ser esclavos de la única realidad que nos ofrecen hoy la economía, la política de la representación y, más recientemente, las narrativas del fracaso provenientes de una izquierda desencantada.

La noción de utopía, sin embargo, ha latido siempre en el discurso zapatista.[5] No obstante, y un poco contra Badiou, considero que resultaría un error estratégico —en un sentido discursivo o retórico— reapropiarse —o intentar reapropiarse— de un término como *utopía* y ligarlo sin más al movimiento zapatista. El uso y el abuso de este término lo condenan, más allá de cualquier esfuerzo argumentativo, a quedar enredado en una inmovilizadora madeja de malentendidos. Como bien sabemos, el término *utopía* se ha utilizado para referir lo bueno y lo malo, lo deseable y lo indeseable, lo futuro y lo pasado, lo pequeño y lo grande, lo posible y lo imposible, lo reaccionario y lo revolucionario, etcétera.[6] Como prudentemente aconsejan Deleuze y Guattari, tal vez la palabra *utopía* no sea la mejor de todas.[7] Aún así, si estratégicamente decidimos abandonar esta

---

4 Beverley se refiere a este movimiento como "el giro neoconservador". Véase el capítulo "La crítica del testimonio y el giro neoconservador (sobre un libro de Beatriz Sarlo)" en *Testimonio: sobre la política de la verdad.*

5 El término más recurrente en el discurso zapatista no sería el de *utopía,* sino el de *sueño*, como se puede ver, entre muchas otras, en esta cita de agosto de 1996: "¿Hay algo más radical que pretender cambiar al mundo? Usted lo sabe porque comparte con nosotros este sueño y porque, la verdad sea reiterada, lo estamos soñando juntos" (EZLN 3, 371). Recientemente, desde la organización de "La otra campaña", el zapatismo ha utilizado el adjetivo otro y otra para hablar de esa otra posibilidad para la política: "otra política", "otro mundo", "otro tiempo", "otra cultura", otro arte", "otro San Luis Potosí", "otro Uruguay", etcétera.

6 La historia negativa de la utopía, más allá de su potencial revolucionario, posiblemente haya sido sellada por Engels en su libro *Del socialismo utópico al socialismo científico*, cuando arremete contra Fourier, Owen y Saint-Simon.

7 Invocando el texto *Del socialismo utópico al socialismo científico* de Engels, Deleuze y Guat-

palabra porque en el orden de nuestro discurso el término no tiene fuerza ni verdad, me parece que habría primero que rescatar aquello que ha hecho que su enunciación misma, como afirma Badiou, sea hoy una especie de prohibición.

Lo que describí al principio de este ensayo como "la progresiva pérdida de visibilidad del zapatismo" —lo que otros definirían como su "desaparición" o su "fracaso"— podría verse, quizás, como el trabajo de esa prohibición. Después de todo, no hay que olvidar que la fundación de los *Caracoles* estuvo marcada por la dura crítica que, en ese momento,[8] hizo el EZLN a las bien intencionadas obras de caridad de la sociedad civil y de diversas ONG —a eso a lo que Hardt y Negri se han referido como las "nuevas órdenes mendicantes"—. La desaparición de los *Aguascalientes* significó para el zapatismo la clausura de esos lugares desde los cuales buscó por vías no armadas que los indígenas y, en un sentido más general, los excluidos, tuvieran parte en la definición del Estado mexicano. En otras palabras, el EZLN buscó redefinir un espacio político en el que todos los mexicanos tuvieran parte en la distribución de lo sensible, que todos contaran.

La fundación del primer *Aguascalientes* en Chiapas y la organización de la Convención Nacional Democrática en 1994 estuvieron, en este sentido, asociadas a una idea utópica de la nación; esto es, a la construcción de un México en el que cupieran todos los *méxicos*. La destrucción física de este primer *Aguascalientes* en 1995 por parte del Ejército Mexicano llevó entonces al zapatismo, en lo que podríamos definir como su etapa internacionalista —o multicultural—, a una empresa similar, aunque más ambiciosa: construir, desde los cinco *Aguascalientes* que siguieron al

---

tari distinguen en *What Is Philosophy?* entre utopías inmanentes y utopías trascendentes. No obstante, como afirman poco después de establecer esta diferencia, el uso equívoco del mismo término es también el que los lleva a concluir que el concepto de utopía no es el mejor de todos: "In utopia (as in philosophy) there is always the risk of a restoration, and sometimes a profound affirmation, of transcendence, so that we need to distinguish between authoritarian utopias, or utopias o transcendence, and immanent, revolutionary, libertarian utopias" (100). Finalmente, sin embargo, "Utopia is not a good concept because even when opposed to History it is still subject to it and lodged within it as an ideal or motivation" (110).

8 La fundación de los *Caracoles* fue acompañada de una serie de escritos definidos por el EZLN como "estelas". En estas, aludiendo a un y único zapato de tacón enviado por la ayuda humanitaria a territorio zapatista, el EZLN emprende una dura crítica a una sociedad civil que aún representa a los indígenas zapatistas como aquellos que, por carecer de todo, *deben* estar agradecidos con la caridad de una sociedad civil benevolente.

primero, un mundo en el que cupieran todos los mundos. En 1997, al final del manifiesto zapatista conocido como "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial", el Subcomandante Marcos exhortaba a luchar por esta compleja articulación entre el todo y las partes: "es necesario", escribía, "hacer un mundo nuevo. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos [...]" (71).[9] Resulta difícil, sino es que imposible, emitir un juicio categórico sobre este enunciado zapatista, ya que, siguiendo a Derrida, la idea misma de "hacer" ese *otro* mundo se ubicaría más en un *porvenir* indeterminable que en un *futuro* calculable. No obstante, más que perderse en la ensoñación de ese "mundo nuevo" en el que "quepan todos los mundos" habría que afirmar que los *Caracoles* zapatistas, como unos de los pocos espacios en los que se hace y se piensa la política en nuestros días, han encontrado cabida en *este* mundo. Como dice el Subcomandante Marcos en el epígrafe de este escrito, "Nosotros queremos un lugar, aquí, el nuestro, que nos dejen en paz, que no nos mande nadie. Eso es la libertad: que nosotros decidamos lo que queremos hacer".

A mi modo de ver —y esto es ciertamente debatible—, con la fundación de los *Caracoles* el zapatismo es ahora mucho menos —y mucho más— de lo que fue. Es *menos*, pues la idea utópica de un mundo en el que quepan todos los mundos, si bien se mantiene en la propuesta del EZLN, se ha topado con la realidad de un mundo mucho más complejo que cualquier cosa que pudiera soñar el movimiento, incluyendo a sus dirigentes, a sus militantes y a sus innumerables simpatizantes dentro y fuera de México. Pero el movimiento es *más* si pensamos que la heterotopía del *Caracol* ha logrado, hasta cierto punto y sin negar el constante asedio al que están expuestas las comunidades zapatistas, abrir un espacio que funciona *con* y *contra* el estado presente de la situación. En este sentido, para hablar hoy del movimiento zapatista habría que coincidir con Rancière cuando afirma que sería más acertado hablar de "heterotopía" que de utopía (40-41). Después de todo, lo que está en juego en la nueva propuesta política y espacial del zapatismo es, como el trabajo mismo de la ironía, la permanente disrupción del sentido literal de un texto; esto es, la transgresión constante del estado de una situación o de eso que llamamos "realidad".

9 Recomiendo la lectura de "La utopía de un mundo donde quepan todos los mundos", de Alfonso Ibáñez, en donde se retoma esta frase para hablar sobre la dimensión política y ética del proyecto zapatista.

Heterotopías de resistencia

En "De los espacios otros", Michel Foucault define dos tipos de emplazamientos o lugares cuya propiedad es la de estar en relación con otros espacios "pero de un modo tal", dice, "que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se encuentran, por sí mismos, designados, reflejados o reflexionados" en una sociedad (22-27). Los espacios de los que habla Foucault son las utopías y las "heterotopías". De las utopías no dice mucho; es más, parecen no interesarle, ya que solo se limita a decir que se trata de espacios idealizados e irreales que subliman el querer ser de una sociedad particular.

Las utopías, no obstante, le permiten a Foucault hablar de las heterotopías, un término acuñado por él mismo a finales de la década de los sesenta. Estas, dice, son "utopías efectivamente realizadas", "especies de contra-emplazamientos" que existen dentro de la sociedad pero en su límite, y que funcionan con sus propias reglas, creando su propio tiempo y su propio espacio. Siguiendo una modesta tipología, Foucault habla de "heterotopías de crisis" y "heterotopías de desviación". Las primeras se refieren a esos lugares, ahora casi inexistentes, reservados para aquellos individuos que, en una sociedad particular, se encontraban en estado de crisis. Por ejemplo, el desfloramiento de una muchacha, dice Foucault, se llevaba a cabo en un lugar reservado para tal fin: el tren, el hotel de viaje de bodas, etcétera. Las heterotopías de desviación, por su parte, serían aquellos lugares reservados para los individuos "anormales"; individuos que, alejándose de una cierta normalidad sancionada por un grupo social, son "capturados" y disciplinados en el entramado mismo de esa sociedad: clínicas psiquiátricas, casas de reposo, prisiones, etcétera.

Aunque las condiciones de emergencia de estas dos formas de la heterotopía son claramente distintas, podríamos decir que su función ha sido siempre la misma: invisibilizar sujetos y situaciones cuyas prácticas incomodan o perturban el orden cultural, sexual, social o político de una comunidad. En el sentido expuesto arriba, los *Caracoles* zapatistas difícilmente podrían considerarse heterotopías de crisis o de desviación. Estos emplazamientos no han sido, en un sentido estricto, fundados por un estado para excluir y capturar a un grupo que se encuentra en crisis o para poner en su lugar a un grupo de "anormales" que claramente se ha desviado de la norma. Por otro lado, sin embargo, no hay duda de que

estos emplazamientos han surgido precisamente en respuesta a una crisis generada por el propio mercado y como una desviación derivada de la misma democracia representativa. En este otro sentido, los *Caracoles* sí representarían tanto heterotopías de crisis como de desviación.

Aún así, el proyecto autonómico del zapatismo, predicado en y desde los *Caracoles* y de esos centros vacíos llamados "Juntas de Buen Gobierno", hace necesario introducir una nueva categoría a esa clasificación foucaultiana de "utopías efectivamente realizadas". *Los Caracoles* zapatistas corresponderían más a algo que podríamos definir como "heterotopías de resistencia"; esto es, lugares que, si bien se encuentran en el límite de nuestra cultura —un límite que es tan físico como simbólico—, logran invertir o subvertir eso que se nos presenta ahora como la única realidad posible: la realidad del mercado y de la democracia representativa, a decir de Badiou.

La utopía sin utopía

No sé si haya algo que concluir con lo que se ha expuesto arriba. Mi objetivo no ha sido reivindicar a ultranza un movimiento tan complejo como el zapatista ni hacerle frente a sus opositores, sino buscar reabrir un espacio crítico en el que se pueda pensar que la emergencia de esas heterotopías de resistencia que conocemos ahora como *Caracoles*, junto con la pérdida de visibilidad del movimiento, no son razones suficientes para dejar de pensar en la política. Sumándome a lo dicho por Badiou, también creo que la definición negativa de la utopía —ahora convertida en sentido común— difícilmente permite en nuestros días pensar en la posibilidad misma de la política. La utopía —aunque por razones estratégicas borremos el término ahora mismo— sería aquello que nos permite —o permitiría— pensar que existe algo más allá de la democracia representativa, del mercado y del pesimismo de las narrativas de una izquierda que ha vuelto con toda la verdad de su fracasada experiencia y con todo el peso de su autoridad académica a decirnos que lo posible político no es posible.

No veo por qué no sea posible, a raíz o después del acontecimiento que significó la fundación de los *Caracoles* zapatistas, pensar en un espacio y un tiempo nuevos para la política, aún a sabiendas de que, en el caso concreto del zapatismo, este se ha alejado, quizás para siempre, de la visibilidad que alcanzó durante muchos años. Nuestra prisa y nuestro deseo,

reprimido o manifiesto, por vivir una revolución que nos libere de una vez por todas del presente o por aceptar el horror en que nos tocó vivir, quizá solo sea eso: nuestro deseo y nuestra impaciencia por abandonar o por abonar un presente desolador y desalentador.

En la conferencia de Badiou que he utilizado aquí hay algo que no podemos deslindar del estado actual del zapatismo, de su "progresiva pérdida de visibilidad" y de la indudable paciencia que definiría el movimiento de un objeto como el *Caracol*: "La política es una afirmación; la afirmación de que otro mundo es posible. Y se puede afirmar que otro mundo es posible en un punto muy pequeño. No necesitamos cambiar el mundo para afirmar que otro mundo es posible. Necesitamos cambiar algo" (19-29). Por ahora, cambiar algo quizás no sea muy visible ni muy aparatoso; quizás no sea mucho más que pensar que la utopía sin utopía es posible y que esta posibilidad bien podría estar cifrada en los *Caracoles* zapatistas.

Obras citadas

Badiou, Alain.

"Movimiento social y representación política". Conf., 24 abr. 2000, Grupo Acontecimiento 19-20 (2000). Web. 10 ene. 2011.

Beverley, John.

Testimonio: sobre la política de la verdad. Trad. Irene Fenoglio y Rodrigo Mier. México: Bonilla-Artigas Editores, 2010. Impreso.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari.

"1227: Treatise on Nomadology". *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia.* Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. Impreso.

What Is Philosophy? New York: Columbia University Press, 1994. Impreso.

Derrida, Jacques.

Positions. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. Impreso.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Documentos y comunicados 1. México: Era, 1994. Impreso.

Documentos y comunicados 2. México: Era, s.f. Impreso.

Documentos y comunicados 3. México: Era, 1998. Impreso.

Engels, Federico.

"Del socialismo utópico al socialismo científico". *Carlos Marx y Federico Engels. Obras escogidas II*. Moscú: Progreso, 1966. Impreso.

Foucault, Michel.

"Of Other Spaces". *Diacritics* 16.1 (Spring 1986): 22-27. Impreso.

Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2005. Impreso

González de Olega, Marisa y Ernesto Bohoslavsky, eds.

El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina. Argentina: Paidós, 2010. Impreso.

Ibáñez, Alfonso.

"La utopía de 'un mundo donde quepan todos los mundos'". *Xipe totek* 70 (2009). Impreso.

de Man, Paul.

Allegories of Reading. New Haven: Yale University Press, 1979. Impreso.

Paz, Octavio.
"El nudo de Chiapas". *La Jornada* 5 ene. 1994. secc. El País. Impreso.
Rancière, Jacques.
The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible. Trad. Gabriel Rockhill. Nueva York: Continuum, 2004. Impreso.
Subcomandante Insurgente Marcos.
"Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre. La historia del sostenedor del cielo". Enlace zapatista. Comunicados EZLN 1994-2005. s.p. Web. 10 ene. 2011.
"7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones". EZLN. *Documentos y comunicados 4*. México: Era, 2003. Impreso.
Viqueira, Juan Pedro.
"Los peligros del Chiapas imaginario". *Letras Libres* (ene. 1999): s.p. Web. 10 ene. 2011.
"Las comunidades indígenas de Chiapas". *Letras Libres* (ene. 2004): s.p. Web. 10 ene. 2011.
Volpi, Jorge.
La guerra y las palabras. Una historia intelectual de 1994. México: Era, 2004. Impreso.

RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS CONTENIDOS EN ESTE VOLUMEN

Markéta Riebová
Mexican Revolutions in the Works of Octavio Paz and Carlos Monsiváis

Este análisis muestra lazos importantes entre las ideas de la Revolución, vidas y creaciones literarias/periodísticas de Octavio Paz y Carlos Monsiváis. La primera parte del artículo repasa diferentes momentos revolucionarios que influyeron en la formación intelectual de estos autores. La segunda parte analiza dos formas de la representación literaria de la revolución estudiantil de 1968 en México: *Crítica de la pirámide* (*Posdata*), de Octavio Paz y *Días de guardar,* de Carlos Monsiváis. En lugar de contrastar los dos textos estudiados, la autora ofrece una lectura contigua que parte de la base común a los dos autores: su crítica de la "cultura nacional" oficial mexicana, su reivindicación de la democracia, la pluralidad y la existencia de alternativas, y su acentuación en la necesidad del cultivo del pensamiento crítico. La lectura complementaria de la "gran historia" arquetípica de Octavio Paz y la "intrahistoria" fragmentada de Carlos Monsiváis proporciona un entendimiento más hondo, complejo y crítico de la historia moderna de México.

Gustavo Martín Márquez
Reminiscencias. Estampas de la Revolución en la música de cámara mexicana del siglo XX

This article analyzes the chamber music that emerged from the Mexican Revolution and its legacy for the repertoire that has been composed until the beginning of 21st century in Mexico. The study of music by Manuel M. Ponce will help define some characteristics of the chamber music repertoire of Mexico, as the essay emphasizes the relationship of instrumental music with vocal popular music. The work of composers Silvestre

Revueltas and Carlos Chávez is also considered as the article defines the musical context in post-revolutionary Mexico City. The text discusses the various influences and trends that affected the composers mentioned above. It also assesses the sound quality of the repertoire based on their instrumental lyricism. The essay analyzes how the music of recent decades shows a relationship with the music composed in the early 20th century by Ponce and his contemporaries. Finally, the article presents chamber music as a living example of the past and as a vantage point to observe the events of the Revolution from another perspective.

Josh T. Franco
Rebozo [Man] in Nepantla*: Xican@ Gender & Arts Revolution in *San Anto, Tejas

Rebozo [Man] es un trabajo de *performance* documentado en una serie de fotoesculturas. Reúne el cuerpo del propio autor, decorado por las historias palimpsésticas de los mexicanos, mexicano-americanos y *xican@s* en Texas, y un rebozo tradicional mexicano, tejido en Oaxaca. La serie es partícipe de dos amplias conversaciones que están en curso efervescente en San Antonio, Texas. La primera tiene que ver con la orientación sexual y raza en el espacio geopolítico de Texas, lo que Gloria Anzaldúa llama *la frontera*: ¿Qué preguntas puede hacer este cuerpo masculino *queer,* hispanohablante que actualiza posturas tradicionales y conceptuales dentro de la tradición textil femenina? La segunda conversación se relaciona con el estado de las artes en San Antonio, en particular en los lugares donde se presentó por primera vez esta obra: el Esperanza Peace and Justice Center, el Alameda Museum del Smithsonian en San Antonio y la exhibición de Kathy Sosa, organizada un año antes con otro textil latino —los huipiles— como el centro. Aquí, *Rebozo [Man]* interviene en cuestiones de raza, clase, acceso y distribución de fondos públicos y privados para el arte. En estas conversaciones, *Rebozo [Man]* existe en múltiples *nepantlas*, el nombre con el que Anzaldúa llama a los espacios intermedios que se derivan de condiciones sociales y culturales contradictorias, pero co-constitutivas. Otros interlocutores incluyen Chela Sandoval, por su interpretación de la noción de *punctum* de Roland Barthes, que ha sido crucial en la lectura de la posibilidad de un "amor descolonial" revolu-

cionario en estas obras fotográficas. En última instancia, el trabajo tiene como objetivo explorar las posibilidades revolucionarias, los potenciales para un mundo mejor, a partir de experiencias fronterizas del arte, el sexo y las propias condiciones de posibilidad para estas mismas categorías en el suroeste de Estados Unidos.

Karen Poe Lang
¿Deconstruyendo el género? Representaciones del andrógino en dos novelas mexicanas: *El donador de almas,* de Amado Nervo y *La hermana secreta de Angélica María,* de Luis Zapata

This article analyzes the representation of the figure of the androgynous or hermaphroditic body in two Mexican novels of different historical periods: *El donador de almas* (*The Donor of Souls*), published in 1899 by Amado Nervo, and *La hermana secreta de Angélica María* (*The Secret Sister of Angélica* María), by Luis Zapata written in 1989. The aim is to show how this representation can be used or not, to critisize the patriarchal, binary, heteronormative and hegemonic model governing the ways in which human beings live their bodies, their sexual identities and desires.

María L. Figueredo
Kahlo, Kristeva y Prado: retratando el "porvenir de la revuelta" poética

This paper examines the way Frida Kahlo and Nadia Prado rearticulate the notion of identity in a constant questioning through the practice of poetic self-expression. Julia Kristeva's concept of *revolt* —and what is possible through revolution in poetic language— guides us to consider how an "ever irreconcilable conflictuality" is an essential characteristic of revolt in poetic language.

The poetic texts of Kahlo in her *Diary* (published posthumously in 1995) and the poems written by Chilean author Prado in © *Copyright* (2003) share this theme of revolt as a first person meditation on the interior body that inscribes itself on the world through a poetic language in a process of becoming. By distinguishing the effects the Mexican Revolution of 1910 on Kahlo, as evidenced in her *Diary* and in the paradigm

of the self-portrait she envisaged, we then examine the extent of these resonances in the contemporary literary works of Prado, as an example of a return to cultural revision that attempts to reach beyond the limits imposed by economic imperialism.

Luis Molina Lora
La subjetividad femenina en la narrativa migrante mexicano-canadiense

This essay uses the concepts of captivity and unfinished revolutions to explore the traces of dependency which survive the project of the Mexican Revolution of 1810. It also studies the dynamics of alienation and sedition within the structures of captivity faced by the protagonists in the stories *Grito de tinta y nieve* (2010), by Martha Batiz Zuk, and *Noche mexicana* (2010), by Krystel Guevara. According to the proposed reading, the project of revolution makes sense in the limited environment of the individual in a foreign space.

Martha Bátiz Zuk
***El extensionista:* la revolución que no fue**

This paper analyzes how Santander's *El extensionista* blends Brechtian techniques with Augusto Boal's teachings in order to try to exert real political change through theatre. At the end of the play, performers and audience engage in an active dialogue. Much in Boal's style, this was the first Mexican play that attempted to produce a real social change. The character of the narrator is an absolute Brechtian element, because his appearance breaks the illusion of fiction and forces the audience to reflect upon what is happening on stage. Santander's protagonist is a man from the city that will show other city people —namely, an urban theatrical audience— what life is like for peasants. In openly depicting the injustice and unfairness they suffer daily, he seeks to set them into action to pursue a change in this situation. This research tries to answer why it was that Santander's intention didn't yield the revolutionary effect it was pursuing.

Mayra Roffe Gutman
Forger la patrie et inventer une population: nationalisme et *métissophilie* dans le Mexique postrévolutionnaire
El texto se interesa en el papel que jugó la figura del mestizo en la construcción del imaginario y, específicamente, de las tecnologías de Estado relacionadas con la estadística, la salud pública y la demografía —lo que Foucault llamó las tecnologías biopolíticas del Estado— en el México posrevolucionario (1921-1945). En particular, se aborda la concepción del mestizaje del antropólogo Manuel Gamio y la manera en que su visión particular hizo ecos en los censos nacionales de población de la época. A partir de un análisis de las modalidades de articulación entre las esferas del discurso literario y antropológico, del conocimiento científico y técnico, y del ejercicio del poder, este ensayo sigue la transformación de una idea en un hecho estadístico. Se propone que el mestizaje, tal y como fue concebido por la razón posrevolucionaria de Estado, era más bien una política de homogeneización de la población nacional que una celebración de su diversidad. Sin embargo, se trata de un mestizaje que no pretendía la creación de un fenotipo particular, sino la normalización de una serie de comportamientos, usos y costumbres asociados a la idea de progreso y de modernidad.

Yukari Takai
Revolution, War, Chinese Cooks and Labourers during the Mexican Revolution: First Refugees to the United States
En février 1917, quelque cinq cents résidents chinois du nord du Mexique ont quitté le chaos révolutionnaire du pays pour traverser la frontière internationale à Columbus, au Nouveau-Mexique, et arriver aux États-Unis. Ils étaient ces réfugiés chinois, appelés plus tard «Chinois du Général Pershing», qui avaient accompagné le général américain à son retour aux États-Unis après l'échec de son «expédition punitive». Cet essai met en lumière les changements importants apparus dans l'historiographie concernant ces réfugiés chinois auxquels relativement peu d'attention avait été accordée avant tout récemment. Il présente une perspective nouvelle sur les réfugiés chinois et repose sur mes recherches entreprises dans les archives états-uniennes, en particulier dans les dossiers *Sub-*

ject Correspondence du Bureau des services d'immigration et de la naturalisation des États-Unis. Contrairement à ce que laissent entendre les études existantes, tous les Chinois qui ont suivi Pershing n'étaient pas heureux de leur sort dans le camp militaire américain qui avait fait d'eux une source de travail bon marché, captif et diligent. Les perceptions des Américains des réfugiés chinois étaient, elles aussi, loin d'être unanimes. Elles variaient entre le point de vue traditionnel axé autour de la serviabilité et celui économique de l'utilité du travail des Chinois comme palliatif au manque de travailleurs agricoles. Bien que l'expérience des réfugiés chinois soit, à plusieurs égards, variée, leur trajectoire commune s'inscrit dans l'histoire plus large de la mouvance transfrontalière d'autres groupes tels les Japonais, les Syriens, les Grecs et les Chinois n'ayant pas fait partie, pendant les années cruciales de la Révolution mexicaine, des troupes de Pershing.

Raphaële Plu-Jenvrin

Carlos Madrazo Becerra: ¿un disidente? Principios y realidades de una malograda reforma del Partido Revolucionario Institucional (1964-1965)

From December 1964 to November 1965, as President of the National Executive Committee of the Institutional Revolutionary Party (PRI), Carlos Madrazo Becerra promoted and implemented a reform which changed the appointment process of the PRI candidates for elected positions, starting with the local bases of the party: its sectional committees. This reform did not prosper and Carlos Madrazo had to give up the leadership of the PRI just a year after his appointment, moving away from official circles until his death in 1969. Many studies dedicated to Carlos Madrazo —generally official— have explained his defeat by the power struggles that erupted in the PRI, without considering the ambivalences of many of his speeches where he appropriated again certain fundamentals of an official history of the Revolution that had originally served to legitimize those practices that he —paradoxically— set out to eradicate. In fact, as it questioned the prerogatives of many political groups, the reform restated, without questioning it fundamentally, the centralism embodied in the myth of a Revolution inherited from the liberalism of

the 19th century. The study of this historiographical tradition helps to understand the historical reasons for the failure of the reform of Carlos Madrazo and casts a new light on a truly revolutionary proposal.

Daniela Spenser
The Shock Absorbers at the Disposal of the Mexican State to Muffle the Dirty War

El artículo examina el sistemático uso de la fuerza a lo largo del siglo XX y principios del XXI por parte del Estado mexicano. En comparación con los gobiernos dictatoriales de Argentina y Chile, durante los años setenta y ochenta del siglo XX, el Estado mexicano tiene una larga historia de uso de la fuerza para reprimir a las distintas oposiciones, armadas o no, al régimen del gobierno del Partido Revolucionario Institucional. A diferencia de otros regímenes represivos —es la tesis del artículo—, el Estado mexicano ha utilizado diferentes amortiguadores para camuflar su política represiva bajo el manto de un estado conciliador, persuasivo y abierto al diálogo. Así, como propone el argumento, el estilo de gobernar del Estado mexicano ha sido una combinación de represión y negociación, lo que explica la persistencia del autoritarismo y la relativa debilidad de la sociedad civil.

Colby Ristow
In Search of Deep Mexico: The Crisis of National Culture and the Historiography of Juchitán

Este ensayo es una investigación de la construcción historiográfica de Juchitán como un símbolo del México indígena detrás del nacionalismo revolucionario. Mientras caían las columnas del nacionalismo revolucionario de México durante la crisis de la década de 1980, la desintegración y pluralidad cultural en el espacio nacional tomaron el lugar de los mitos nacionalistas de la cultural nacional unificada. Nuevas interpretaciones de la cultura nacional localizaron la identidad nacional de México en su diversidad cultural, e invirtieron en Juchitán, una ciudad indígena en el sur de Oaxaca, el poder simbólico de representar la viabilidad de civilización mesoamericana (el México Profundo) en yuxtaposición con la civi-

lización del Oeste (el México Imaginario). Esto transformó el estudio de Juchitán en una industria intelectual. Así, buscando las raíces históricas de significación simbólica excepcional de Juchitán, tanto historiadores locales como científicos sociales extranjeros atribuyeron la identidad cultural única de la región a su defensa histórica unificada de las costumbres y lenguaje indígenas contra la penetración del México Imaginario.

Historias secundarias escritas desde 1980 han reproducido una historia teleológica de Juchitán, construida originalmente por los intelectuales indígenas durante los años 30, quienes leen la unidad socioeconómica y étnica —el núcleo de la identidad juchiteca— en el pasado de la región. Por colapsar la identidad étnica y la clase socioeconómica, estas historias han proveído la fundación de los éxitos políticos extraordinarios en la región, pero han ignorado las verdaderas raíces del poder simbólico y único de Juchitán: una historia de estratificación social y distinción cultural —no de unidad— que hizo posible el surgimiento de formas dinámicas de mediación cultural y la articulación de la identidad juchiteca en la esfera pública. Al final, Juchitán llegó a ser un símbolo del México Profundo precisamente porque no era tan profundo.

Rodrigo Mier
La utopía sin utopía: "heterotopias de resistencia" en los *Caracoles* zapatistas

Against the extended idea that the revolutionary project of the EZLN has come to an end, this essay argues that the most radical political intervention of Zapatismo must not be situated exclusively in 1994 and its aftermath but also, and most importantly, in 2003. This year, the EZLN terminated the five *Aguascalientes* in which and from which they organized their own politics and launched what we now know as *Caracoles*. If this profound transformation in the rhetoric and epistemology of the movement did not produce the visibility and espectacularity that defined its first years, it has definitely opened new spaces for the making and thinking of politics. Especially relevant to this essay is the possibility of rethinking utopia in the 21st century, what we have termed "heterotopias of resistence".

AUTORES

Markéta Riebová

Markéta Riebová enseña literatura latinoamericana y mexicana en la Universidad Palacký de Olomouc, República Checa. Su investigación se centra en la literatura mexicana contemporánea, sobre todo el ensayo y la crónica literaria. Su tesis doctoral, defendida en la Charles University en Praga, República Checa, se centró en diferentes aspectos de la obra literaria de Octavio Paz y Carlos Monsiváis y dio origen a dos artículos dedicados a estos autores y publicados en la revista literaria *La palabra y el hombre,* de la Universidad Veracruzana en México ("Metáfora e Ironía. Tlatelolco en la Obra de Paz y Monsiváis", 2010), así como al libro *Mexiko. 200 vamos nezávislosti,* dedicado al aniversario del bicentenario de la Independencia de México ("Octavio Paz a Carlos Monsiváis. Básník a kronikář", 2010), editado por Charles University. También ha escrito artículos sobre Carlos Monsiváis y Sergio Pitol, que ha publicado en la revista literaria checa *Host* ("Rituál fugy. Sergio Pitol, Carlos Monsiváis a současná mexická literatura", 2006), y sobre la representación de la Revolución Mexicana en las novelas de Carlos Fuentes, Elena Poniatowska y Jorge Ibargüengoitia en la revista literaria checa literaria *Svět literatury* ("Proměny mexické revoluce v mexickém románu 20. století", 2005). Es autora de la traducción checa de *Los rituales del caos,* de Carlos Monsiváis (*Obřady chaosu*, 2006) y de una selección de cuentos latinoamericanos que forman parte de la antología *Had, který se kouše do ocasu. Výbor hispanoamerických fantastických povídek* (Host, 2008).

Gustavo Martín Márquez

Gustavo Martín Márquez es violonchelista. Sus actividades se concentran principalmente en el ámbito de la música de cámara, en el que se presenta continuamente con diversos ensambles y combinaciones ins-

trumentales. Ha estudiado con Enrique Marmissolle, Ignacio Mariscal, Anne Martindale-Williams, David Premo, el Cuarteto Latinoamericano, Slava Ponomarev y Mary Hellen Blossom. Entre otras actividades, ha participado con *La Fontegara* interpretando repertorio con clavecín y fortepiano del los siglos XVII y XVIII y es miembro fundador del *Trío de Cuerdas Coghlan*. Además, forma parte del *Ensamble Croma*, dedicado a la música de cámara para cuerdas. Su discografía integra 10 producciones y se centra en el repertorio de música mexicana de concierto. De ellas destacan *Canto de Estío*, que incluye obras para violonchelo de compositores mexicanos en ensamble con guitarra y con piano; *Muy cerca,* con música de México y Brasil; y un álbum dedicado a la música de cámara de Enrique Santos.

En el ámbito docente, se desempeña como profesor de carrera de tiempo completo en la Escuela Nacional de Música de la UNAM, en el área de violonchelo y música de cámara. Como compositor, ha musicalizado dos obras teatrales y su catálogo de composiciones incluye piezas para diversos ensambles de cámara y algunas obras vocales. Es asesor del Proyecto Editorial Manuel M. Ponce, de la UNAM, en donde editó la *Sonata para violoncello,* de este compositor. Su investigación doctoral se centró en el repertorio para violonchelo y piano del siglo XX en México.

Josh T. Franco

Josh T. Franco creció en el oeste de Texas. Actualmente, es Clifford D. Clark Fellow en la Universidad de Binghamton, SUNY en Binghamton, Nueva York, en donde está completando un doctorado en Historia del Arte. Es miembro del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Filosofía, Interpretación y Cultura. Franco es co-editor de la revista en línea *7STOPS* y escribe para *zingmagazine*. Divide su tiempo entre Nueva York y Texas.

Karen Poe Lang

Karen Poe Lang es catedrática en la Universidad de Costa Rica en San José, institución en la cual imparte cursos de teoría de la literatura y del cine. Actualmente es Directora de la Maestría en Artes con Énfasis en Cinematografía en esa misma Universidad. En 1996 publicó un libro titula-

do *Boleros* (EUNA) en el cual realiza un estudio semiótico y psicoanalítico de ese género musical y literario. En 2010 publicó *Eros pervertido. La novela decadente en el modernismo hispanoamericano* (Biblioteca Nueva), libro en el cual estudia la novela decadente desde un punto de vista *queer*. Actualmente, está escribiendo un libro sobre el cineasta Pedro Almodóvar.

María L. Figueredo

María del Luján Figueredo es profesora en la Universidad de York desde 2006 y anteriormente lo fue en la Universidad de Wilfrid Laurier (2002-2005). Ha publicado varios trabajos sobre literatura en revistas y libros especializados, particularmente sobre las relaciones entre la literatura y la música. El tema de su libro, *Poesía y canto popular: su convergencia en el siglo XX. Uruguay, 1960-1985* (Linardi y Risso, 2005) retrata el proceso socio-cultural de musicalizar textos poéticos y el estudio de ese fenómeno para la recepción de textos literarios. La música y la poesía figuran dentro de su creación artística. Sus poemas han sido publicados en revistas literarias (*Tinta y Sombra*, *Jones Av. V/2*), en un disco compacto, *The Sound of Poetry* (2005), y en la primera antología trilingüe de poetas hispano-canadienses, *ANTARES 2009: Anthology of Hispanic-Canadian Literary and Artistic Creativity* (2009).

Luis Molina Lora

Luis Molina Lora es doctor en Literatura por la Universidad de Ottawa. Su tesis doctoral, *Narrativa de drogas: una investigación transatlántica en la producción cultural de España, México y Colombia*, explora el contexto histórico nacional en el que la producción de narcóticos se inscribe, las representaciones del espacio y los trazados de las peculiaridades arquetípicas nacionales. Por otro lado, le interesan las narrativas migrantes hispano canadienses. Un artículo suyo, "Biografía, geografía y exilio en la poesía hispano canadiense", ha sido publicado recientemente en *Contextos*. Ha coeditado, junto con Julio Torres-Recinos, *Retrato de una nube: primera antología del cuento hispano canadiense* (2008), cuya edición en inglés será publicada por University of Ottawa Press en 2012.

Martha Bátiz Zuk

Martha Bátiz Zuk fue becaria de narrativa del INBA (1993-1994), del Centro Mexicano de Escritores (1994-1995) y Joven Creadora del FONCA (1995-1996). Sus cuentos han sido premiados en diversos concursos literarios internacionales tanto en México como en España y en Canadá. Ha publicado su obra creativa en diversos medios de México, Puerto Rico, República Dominicana, Perú y Canadá. Es autora de *A todos los voy a matar* (Castillo, 2000), *La primera taza de café* (Ariadna, 2007), y una novela corta premiada en el prestigioso certamen internacional de novela *Casa de Teatro,* en Santo Domingo, República Dominicana, titulada *Boca de Lobo* (que cuenta con dos ediciones en español y que apareció en inglés en 2009 bajo el título *The Wolf's Mouth,* por *Exile Editions* en Canadá). Su ensayo "México visto desde Canadá, o de mi vecino chilango y otros asuntos relevantes" cierra la antología *México visto desde lejos* (Taurus, 2008).

Licenciada en Letras Inglesas por la UNAM, concluyó sus estudios de doctorado en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Toronto. Como investigadora, su interés se centra en las funciones de la música que acompaña el teatro político latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX. Bátiz es traductora certificada por la ATA, y actualmente trabaja como profesora de estilística y de traducción literaria en la Universidad de York, campus Glendon College. Además, es fundadora e instructora del taller literario en español, que ofrece la Universidad de Toronto a través de la escuela de educación continua.

Mayra Roffe Gutman

Mayra Roffe Gutman es candidata al doctorado en Sociología de la Universidad de Montreal. Tiene una maestría en Estudios Internacionales y una licenciatura en Literatura. Con la Cátedra de Investigación en México Contemporáneo y el Centro de la Universidad de Estudios Étnicos Universitario en Montreal participó en una serie de proyectos de investigación sobre la migración de mexicanos a Canadá y sobre la migración desde una perspectiva intersectorial. Mayra también ha trabajado para la Fundación Nelson Mandela, en Sudáfrica y la Fundación Casa Refugio, en la Ciudad de México. Sus intereses de investigación radican en la relación entre el nacionalismo y las prácticas discriminatorias de Estado, la

construcción discursiva de las identidades colectivas, los estudios de la ciencia y la tecnología, la historia social de las estadísticas y los estudios de migración.

Yukari Takai

Yukari Takai es profesora del Departamento de Historia y en la Escuela de Estudios de la Mujer, en Glendon College y en el campus de Keele, de la Universidad de York. Se especializa en la ruta transpacífica y la historia de la migración transcontinental hacia y dentro de América del Norte. Su investigación se centra en la migración franco-canadiense y asiática, especialmente japonesa, en los siglos XIX y XX, con énfasis en las cuestiones relativas a las mujeres, el trabajo, la familia y la frontera o las tierras. Takai es autora de *Gendered Passages: French-Canadian Migration to Lowell, Massachusetts, 1900-1920* (*Pasajes de género: Migración franco-canadiense a Lowell, Massachusetts, 1900-1920),* publicado en 2008. Fue ganadora de una beca de investigación del Social Science and Humanities Research Council desde 2010 hasta 2013 por su proyecto de investigación actual sobre la transmigración japonesa a través del Pacífico y las fronteras de América del Norte. Su próximo libro examina la migración japonesa y de otras regiones asiáticas a la parte continental de Estados Unidos a través de Hawái, Canadá y México de 1882 a 1941.

Raphaële Plu-Jenvrin

Raphaële Plu-Jenvrin es profesora-investigadora en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad Sorbonne Nouvelle, en Paris, Francia. Ha publicado varios artículos sobre las instituciones políticas mexicanas posrevolucionarias, enfocando sus análisis en el manejo de las formas de propaganda y del discurso oficial. Entre sus publicaciones están: "Le descriptif de la 'fête civique' dans *La República:* l'architecture rhétorique d'un vecteur de propagande" (2001), "La 'mexicanidad' como soporte para la representación de la institución presidencial en el México post-revolucionario: ¿hacia qué definición de la nación?" (2005), "Modelos y paradojas de la 'contrarrevolución' en el siglo XX: creación y evolución ideológica del *Partido Acción Nacional* (PAN) en

México" (2005) y "La symbolique 'révolutionnaire' dans les activités de propagande du Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI) au Mexique (décennies 1950-1960)" (2007). Sus investigaciones recientes la han llevado a investigar temáticas del siglo XIX. Entre sus publicaciones relativas a este periodo, se encuentran "La escenificación del tiempo nacional en sus modalidades estéticas y conmemorativas: la época del liberalismo triunfante en México (1868-1892)" (2011) y el libro *Le Méxique de l'indépendance à la Réforme de Juárez: le défi de la construction nationale* (2010). Actualmente, está trabajando en un proyecto de documental sobre la Revolución Mexicana para la televisión francesa.

Daniela Spenser

Daniela Spenser es investigadora principal y profesora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en la Ciudad de México. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *In From the Cold: Latin America's New Encounter with Cold War Studies*, (Duke University Press, 2008) y *Los primeros tropiezos de la Internacional Comunista en México* (CIESAS, 2009), publicado también en inglés por University of Alabama Press, en 2011. Su distinguida carrera ha sido reconocida con la John Simon Guggenheim Memorial Foundation Grant para el período 2007-2008 y Columbia University le dará la bienvenida con una beca de investigación, parte del Programa Edmundo O'Gorman, en 2012.

Colby Ristow

Colby Ristow es profesor asistente en el Departamento de Historia y Co-Director del Programa de Estudios de Justicia Social en Hobart and William Smith Colleges. Terminó su doctorado en Historia en la Universidad de Chicago, donde fue el último estudiante de Friedrich Katz. Su trabajo se centra en la política y la historia de los derechos indígenas, con enfoque en Oaxaca, donde pasó varios años realizando investigaciones. Actualmente, está terminando un manuscrito titulado "Una revolución inconclusa. Liberalismo popular, caciquismo y los límites de la democracia revolucionaria en Juchitán, Oaxaca".

Rodrigo Mier

Rodrigo Mier estudió Literatura Inglesa en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y obtuvo su doctorado en Literatura Comparada en la Universidad Estatal de Nueva York (SUNY Binghamton) en 2005 con la tesis "Espectralidad y soberanía en el discurso zapatista". Desde 2006 ha trabajado como profesor de tiempo completo de literatura latinoamericana del siglo XIX y filosofía contemporánea en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, donde hace investigación en retórica y política. Ha escrito extensamente sobre diversos temas, concentrándose especialmente en la política del EZLN: "Del *Manifiesto Comunista* al *Manifiesto zapatista*" (Tusaaji, 2012), "El informe retórico de fluidos en *El matadero* de Esteban Echeverría" (*Análisis de discurso: estrategias y propuestas de lectura*, 2012), "Trazas y trazos políticos: la voz de los muertos en los comunicados zapatistas" (*Oralidad y escritura*, 2010), "La clausura de la política en el escenario de la ficción vasconceliana: Los cuentos de *La sonata mágica*" (*Sociocriticism XXIII-1 y 2*), "Todos somos ~~Marcos~~ marcos (por una política del plural y la minúscula)" (*Intersticios 12.27*, 2007). Rodrigo Mier tradujo *Testimonio: sobre la política de la verdad* (Bonilla / Artigas, 2010) de John Beverly, así como *Alain Badiou o El recomienzo del materialismo dialéctico* (Palinodia, 2007) de Bruno Bosteels. Está terminando un libro sobre el zapatismo, tentativamente titulado 7 *Figuras sueltas de la Política zapatista*.

EDITORES

Berenice Villagómez
Berenice Villagómez es coordinadora del programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Toronto. También es profesora de lengua y literatura latinoamericana en Glendon College y York University. Su investigación se concentra en la literatura mexicana del siglo XX y ha explorado la representación de la memoria, el trauma y la historia en la literatura latinoamericana contemporánea —especialmente en narrativas de desastres ecológicos y económicos—. Actualmente completa un manuscrito sobre la literatura que surgió después del terremoto que azotó a la Ciudad de México en 1985. En colaboración con Néstor Rodríguez, preparó la edición de un manuscrito inédito de Pedro Henríquez Ureña, titulado *México o el hermano definidor*, publicado por El Colegio de México (2012).

Esther Raventós-Pons
Esther Raventós-Pons es profesora asociada de York University, Glendon College. Sus intereses de investigación son interdisciplinarios y se centran en el arte y la literatura peninsular contemporánea, los estudios de género, la crítica literaria feminista y la autobiografía. Ha publicado varios artículos, tres libros y una monografía titulada *Rupturas espaciales. Imagen y palabra en textos catalanes* y es co-editora de los libros *Literary Texts and the Arts: Interdisciplinary Perspectivas* y *Aportes recientes a la literatura y el arte españoles: Estudios de crítica narrativa*.

Alejandro Zamora
Alejandro Zamora es licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y doctor en Literatura Comparada por la Universidad de Montreal. Ha sido profesor

de literatura hispanoamericana e iberoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la Universidad de la Isla del Príncipe Eduardo, así como de literatura mundial en el Departamento de Literatura comparada de la Universidad de Montreal. Sus publicaciones abarcan problemáticas diversas de crítica cultural en la novela contemporánea, particularmente la de expresión española, francesa e inglesa. Su libro *Jugar por amor propio. Personajes lúdicos de la novela moderna* fue publicado por el sello Peter Lang (Berna, 2009). Desde 2007 es profesor de tiempo completo del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad York de Toronto, campus Glendon College, y director del mismo desde 2011. También es miembro del programa de posgrado en Humanidades de la misma universidad.

Índice analítico

A

Agricultura 116, 122, 123
Agrupaciones ecologistas 8
Aguascalientes 230, 231, 232, 233, 237
Álvarez Bravo, Manuel 87
América 41, 103, 104, 127, 229, 235
  del Sur 41, 106
  Latina 103, 104, 127, 235,
Andrógino 12, 65, 66, 70, 71, 77
Anzaldúa, Gloria 12, 47, 55
Argentina 105, 108, 190, 200, 235
Asia 171
Autonomía 177, 181, 186, 187
Autoridad 21, 117, 181, 236, 240
Autoritarismo 22, 27, 190, 191, 206
Ayuntamiento 177, 187
Azteca 20, 21, 25, 27, 28, 48, 217, 219, 212, 219

B

Brigada Blanca 199
Boal, Augusto 117, 124, 125, 131, 132
Bulnes, Francisco 180
Burgués 65, 66, 77

C

Cabañas, Lucio 194, 196
Calderón, Felipe 135
Caló 48
Cámara de Diputados 187
Camp Travis 159
Campesino / peasant 123, 193, 194, 196, 203, 218
Canadá 10, 13, 102, 105, 109, 110, 111, 112, 163
Canción popular 37, 78
Capitalista 122
Caracoles 228, 230, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241
Cárdenas, Lázaro 175, 193, 197
Cardenismo 193
Carranza, Venustiano 34, 88, 156
Carrillo, Julián 36
Castro, Fidel 195
Castro, Ricardo 35, 36
Cautiverio 13, 104, 108, 109, 110, 112
Celebración 109, 110, 111, 112
Centenario 10, 36, 102, 109, 230
Centralista 178
Chávez, Carlos 36, 38, 40
Chiapas 130, 191, 192, 200, 202, 203, 214, 232, 233, 234, 237
Chicano 49, 50, 51, 55, 57, 58, 59
Chihuahua 87, 156, 166, 183, 194
Chile 9, 82, 83, 90, 121, 190, 197, 200
China 13, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174
Ciudad Juárez, Chihuahua 183
Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo / COCEI 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219
Colectivo 11, 34, 82, 96, 109
Columbus Chinese 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 166, 167, 171
Comité Ejecutivo Nacional 14, 175, 177, 184
Comunismo 235
Cono Sur 190, 200
Confederación de Trabajadores de México / CTM 175
Confederación Nacional Campesina / CNC 175, 176, 184

Confederación Nacional de Organizaciones Populares / CNOP 175, 176, 184
Conservador 65, 75, 180
Convención Nacional Democrática / CND 232, 237
Constitución
de 1857 177, 186, 187
de 1917 177, 178
Control 45, 85, 107, 119, 120, 122, 163, 172, 175, 178, 184, 187, 191, 194, 198, 201, 202, 220, 234
Corea 163
Corrupción 85, 116, 119
Criminalidad 106
Crisis 65, 85, 104, 124, 181, 197, 210, 239, 240
Cuatrociénegas 169
Culiacán 185

D

de la Madrid, Miguel 200
Democracia 38, 106, 159, 194, 195, 198, 203, 206, 222, 230, 240
Denuncia 73, 119, 121
Derecha 77
Derechos 8, 118, 129, 177
de los animales 8
Desarrollo 9, 13, 103, 107, 178, 179
estabilizador 179
Deuda 118, 119, 198, 210
Día de Muertos 29
Díaz Ordaz, Gustavo 25, 185, 196
Díaz, Porfirio 87, 144, 177, 179, 180, 186
Dictadura 84, 87, 105, 106, 177, 231
Dinámica 104, 112, 186
Distopía 229
Distrito Federal 72, 107, 182, 233

E

Echeverría, Luis 123, 196, 200, 205
Eisenstein, Sergei 212
Ejército 116, 129
Mexicano 232, 237
Popular Revolucionario 202
Zapatista de Liberación Nacional / EZLN 8, 193, 228
Elecciones 8, 9, 204
El banquete 65, 66, 67, 68, 70, 77
El Paso 158, 163, 164, 165, 167, 168, 170
Emancipación 13, 113, 235
Esclavitud 231
Escuela Superior de Agricultura 116, 118, 124
Español 25, 48, 51, 53, 58, 86, 110, 160, 172, 195, 215, 217, 218, 219
Esperanza Center 57, 58
Estados Unidos 10, 13, 18, 19, 41, 46, 49, 51, 52, 55, 58, 104, 121, 123, 124, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 193, 195, 201, 203
Estructura 34, 65, 67, 71, 113, 123, 128, 130, 131, 183
Europa 9, 35, 36, 104, 229
Exclusión 104, 105
Expedición 156
Explotación 118, 183
Extranjero 38, 83, 103, 113, 121, 128

F

Federalismo 178, 179, 185, 186, 187
Femenino 13, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 110
Festejo 111, 132
Foucault, Michel 72, 136, 234, 239
Fox Quesada, Vicente 8, 195, 204
Francia 10, 231
Franco, Francisco 197
Frontera 12, 21, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 59, 85, 93, 155, 156, 158, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172
Fuentes, Carlos 86, 87
Fung Ching 158, 164, 165

G

Gay 8, 55, 66
Genaro Vázquez 194
Generación 108, 198, 233
Genocidio162
Gobernador 178, 185
Gobierno 83, 85, 118, 120, 121, 122, 129, 175, 178, 179, 180, 181, 187
Federal 178, 179, 187
Gringo 217

Grito 76, 102, 103, 109
Guadalajara 183, 195
Guatemala 56, 195
Guerra 10, 13, 14, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 166, 167, 190, 194, 207, 208, 219
Mundial 159, 161, 193, 219
Sucia 190, 194, 205
Guerrero 90, 183, 192, 194, 200, 202
Guerrilla 191, 194, 196, 197

H

Hacienda 178, 183
Hegemonía 96
Hegemónico 235
Hermafrodita 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78
Herrán, Saturnino 37
Heterosexual 50, 66, 110
Hidalgo y Costilla, Miguel 34, 49, 102
Hippie 19, 27
Homosexual 73
Huéhuetl 40
Huipil 55

I

Identidad 12, 56, 59, 66, 72, 73, 74, 76, 78, 87, 88, 105, 111, 191, 199, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222
Iglesia católica 192
Ignorancia 73, 95, 118, 127
Igualdad 179, 235
Importación 123
Independencia 10, 34, 36, 102, 103, 109, 110, 179, 185, 230, 231, 232
Bicentenario de la 102, 230
Grito de 110
Guerra de 10
India 163
Indígena 14, 82, 87, 144, 233
Indigenismo 48, 93, 192, 216, 222
Inflación 123
Inglés 53, 86, 160, 171
Injusticia 87
Inmigrante 82
Inseguridad 2104, 107
Institución 9, 66, 72, 77, 104, 111, 112, 116, 120, 177, 178, 180, 185
civiles 104
culturales 120
gubernamentales 111, 116
políticas 9
para enfermos mentales 77
psiquiátrica 72
Insurgente 102, 103
Izquierda 69, 89, 229, 236, 240

J

Japón 163, 167
Jaramillo, Rubén 194
Jerarquía 186
Juárez, Benito 146, 157, 166, 167, 168, 170, 186, 212

K

Kahlo, Frida 81, 82, 86, 87, 98, 100

L

Latinoamérica 121
Lenguaje 12, 13, 83, 94, 95, 96, 97, 144, 183
Lerdo de Tejada, Miguel 186
Libertad 22, 24, 29, 82, 95, 120, 181, 228, 238
Lírico 36, 38, 40
Literatura 11, 40, 83, 102, 111, 215
mexicana 102, 111
Lope de Vega, Félix A. 117
López Mateos, Adolfo 179
López Portillo, José 199, 200
López Obrador, Andrés Manuel 8
Los Pinos 206

M

Machista 110
Madero, Francisco I. 34, 87, 167
Marginal 51
Masacre 129
Masculino 65, 70
Matrimonio 65, 66, 68, 69, 77, 89, 109, 111, 112
Maya 139, 214, 233
Mesoamérica 25, 210, 212
Mestizo 210, 211
Mexicali 183
Mexicano 14, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 40, 46, 50, 51, 58, 59, 121, 155, 156, 163,

167, 169, 170, 171, 172, 176, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 203, 206, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 237
State 6, 13, 14, 29, 40, 120, 122, 175, 176, 184, 185, 186, 187, 190, 193, 194, 206, 209, 217, 230, 232, 234, 237
-U.S. 156, 163, 170, 171
Mexicanismo 48
Migración 102
Migrante 13, 50, 102, 105, 109
Militancia 175, 176, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 199, 200, 230, 236, 238
izquierdista 230
Militar 84, 124, 206, 232, 234
Mito 176, 180, 181, 187
Modotti, Tina 212
Monclova 169
Monterrey 195
Monsiváis, Carlos 17, 18, 19, 21, 26, 27, 30, 93
Moreira, Humberto 177
Morelos, José María 87, 121
Movimiento 18
Museo Alameda 55, 57, 59
de Antropología 25
Música 11, 12, 19, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 66, 72, 124, 125, 145
Mito 23, 191, 210, 212, 222

N

Naciones Unidas 192, 197
Narrador 65, 66, 69, 72, 73, 75, 77, 111, 117, 124, 128
Neoliberalismo 230
Neoporfiriato 180
Neozapatismo 229
Nepantla 12, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 61
Nervo, Amado 65, 66, 77
Nuevo Mexico 155, 166, 167
Nivel de vida 103
Noción 11, 13, 86, 104, 106, 113, 181, 235, 236
Norteamérica 9, 102

O

Oaxaca 192, 202, 211, 221
Oligarquía 87, 179
Olimpiadas 25, 191, 196
Opresión 84, 116, 119
Oprimido 52, 117, 124, 125, 127, 131, 132, 191, 196
Origen 86, 104, 111, 112, 128

P

Panóptico 234
Parodia 66, 73, 77, 109
Partido
Acción Nacional / PAN 8, 10, 206
Comunista 198, 214
de la Revolución Democrática / PRD 8, 206
Revolucionario Institucional / PRI 10, 13, 14, 19, 23, 25, 27, 28, 106, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 198, 204, 206
Paz, Octavio 5, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 30, 120, 124, 228
Performance 11, 12, 28, 46, 47
Persecución 28, 29, 161, 190, 192
Pershing , John Joseph. Gen. 156, 157, 160, 162
Personaje 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 105, 106, 107, 108, 109, 117, 126, 127, 128
Petróleo 123
Piedras Negras 169, 170
Pinochet, Augusto 83, 84
Pirámide 17, 20, 21, 22, 25, 26, 28, 30
Plan de San Luis 177
Platón 65, 66, 70, 77
Población 8, 13, 123, 128, 144, 230
Poder 9, 10, 11, 42, 68, 72, 76, 82, 83, 87, 88, 89, 91, 97, 104, 106, 110, 117, 122, 181, 185, 186, 211, 230, 232, 236
Poesía 13, 36, 84, 86, 90, 91, 94, 95, 96, 97
Política 12, 14, 25, 30, 41, 83, 84, 88, 103, 106, 107, 120, 122, 123, 128, 132, 134, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 198, 199, 229,

230, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 241
Activismo 56, 212
Polonia 105, 108
Ponce, Manuel M. 35
Poniatowska, Elena 212
Porfiriato 221, 222
Posdata 17
Posrevolucionario 13, 38, 42, 93, 179, 180, 245 , 256
Pre-Colombino 24
Prehispánico 25
Presidencia 8, 117, 120, 175, 185
Presidente 10, 14, 25, 87, 110, 111, 118, 119, 123, 156, 177, 182, 185, 195, 197, 199, 203, 204, 205, 206
municipal 118, 119
Priista 129, 177, 180, 183
Problemática 124, 127, 128, 129, 131
Proceso 9, 10, 11, 13, 66, 67, 81, 85, 87, 92, 94, 96, 107, 112, 123, 128, 179, 183, 186
Protagonista 66, 67, 72, 73, 74, 75, 104, 106, 108, 109, 112, 116, 117, 118

R

Raza 12, 46, 47, 51, 55, 139, 144, 146, 148, 149, 161, 163, 210
Rebelión 18, 22, 54, 218, 219
Rebozo 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62
Reforma 103, 123, 180, 186, 231
Agraria 103, 114
Refugiados 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 195
Régimen 127, 176, 177, 179, 180
Represión 84, 129
República 10,182
Checa 10
Mexicana 121, 232
Restaurada 186
Resistencia 8, 12, 14, 51, 53, 96, 119, 122, 214, 216, 217, 218, 219, 228, 230, 231, 235, 239, 240
Revelación 82
Revolución 8, 9, 10, 12, 13, 18, 19, 23, 27, 33, 34, 35, 37, 38, 41, 45, 82, 87, 88, 102, 103, 105, 109, 112, 113, 137, 144, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 193, 195, 201, 206, 211, 217, 219, 220, 222, 230, 231, 232
Bolchevique 195
Centenario de la 10, 102, 230
liberal 176, 180, 181, 186, 187
mexicana 10, 33, 87, 102, 103, 112, 137, 182, 230, 231
Revueltas, Silvestre 38, 39
Reyes, Alfonso 37
Rio Bravo 169
Ritual 24, 25, 28, 30, 109, 113
Rivera, Diego 35, 37, 87, 88, 212
Rolón, José 36
Rosario, Sinaloa 153
Rural 13, 116, 123, 128, 129, 130, 153, 190, 194, 196, 200, 215

S

Sacrificio 20, 25, 28, 30, 68, 121, 145
Salinas de Gortari, Carlos 204
San Antonio, Texas 46, 47, 50, 55, 57, 58, 84, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165
San Cristóbal de las Casas, Chiapas 191
San Francisco, California 158, 163, 164, 165
Selva Lacandona 230, 231
Sexualidad 65, 66, 75, 77, 93, 109
Sierra, Justo 139, 180
Siglo
XIX 35, 42, 176, 179, 234, 235
XX 8, 9, 12, 14, 18, 22, 30, 33, 35, 36, 40, 41, 42, 82, 85, 86, 94, 120, 201
XXI 8, 9, 42, 104, 229, 230
Símbolo 14, 65, 77, 88
Sinaloa 185, 197
Socialismo 19, 22, 191, 236
Sociedad civil 202, 204, 205, 206, 229, 232, 233, 237
Sócrates 67, 77
Subcomandante Marcos 130, 228, 230, 233, 238

T

Tehuantepec 211, 215, 216, 217, 218
Teponaztli 40
Texas 17, 46, 47, 50, 53, 158, 164, 165, 167, 168, 169
Three Rivers 166
Tijuana 183, 233
Tlatelolco 19, 20, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 129
Toronto 10, 105, 108
Torreón 169, 170
Tradición 35, 38, 68, 69, 108, 216
Transformación 103, 123, 233, 234
Trotsky, Leon 88, 195

U

Universidad Nacional Autónoma de México / UNAM 19,120, 130
Unión Sovietica 195
Urbano 10, 13, 105, 107, 108, 128, 129, 130, 131
Uruguay 200
U.S.
- **Army** 158, 159
- **Brigadier** 155
- **Civilians** 156
- **Department of War** 157
- **Government** 157, 159, 162
- **Immigration and Naturalization Service** 157, 161, 162, 163, 165, 170
- **Military** 156, 159, 161, 168, 171
- **Southwest** 49, 53, 58, 166
- **War** 157

Utopía 83, 191, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241

V

Vancouver 105
Varsovia 106
Vasconcelos, José 37, 212
Vázquez, Genaro 194
Veracruz 105
Villa, Francisco 87, 156
Violencia 14, 30, 74, 82, 87, 88, 95, 104, 106, 107, 121, 124, 129, 130,157, 168, 169, 170, 171, 190, 205
Viqueira, Pedro Juan 228
Voto 183, 235

W

Washington, D.C. 158, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 171
Wilson, Woodrow 156

X

Xenophobia 161, 168

Y

Yucatán 139

Z

Zapata, Emiliano 18, 87, 231
Zapata, Luis 5, 65, 66, 71, 72, 77
Zapatista 18, 37, 130, 203, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 240
Zapoteco 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219
Zedillo, Ernesto 202, 203
Zócalo 25

Años y fechas

16 de septiembre 34, 102
20 de noviembre 34
1810 102, 103, 138, 231
1910 36, 42, 103, 142, 144, 177, 211, 220, 221, 231
1940's 51
1950's 19, 193, 194, 196, 205
1960's 19, 20, 22, 51, 193, 194, 196, 204
1968 12, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 44, 82, 85, 114, 129, 154, 191, 195, 196, 197, 199, 215
1970's 51, 191, 192, 193, 197, 198, 200, 201, 204, 214
1980's 204, 205, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 222
1990's 193, 202, 214, 217
2000 8, 31, 64, 93, 99, 100, 101, 133, 142, 189, 204, 209, 224, 225, 226, 242

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales